



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه التكلان والتوكل

المقصد الرابع في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهي اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات قانون معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كاشف عنه عند ناصعا شر الامامية ووفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا تعارضها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله كك الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه وتظهر عنده هذه الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا وكك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله تع بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك هنا بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهري يبين احكام الله ومأموراته ومنهياته وكك العقل يبين بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع للعالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكك المودعي الذي ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك ردها اليه ويجازي العبد القوي الرفيع برافته على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهينا عن الظلم وامرنا برد الوديعة ولم يكن

الظلم وترك

الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم به العقل بمواخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتاخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة من مراد القوم من الحكم العقلي وحسبانا ان حكم العقل انما هو ما ذكروه في مبحث ادراك العقل للحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على ازيد من ذلك وانه مما يثاب ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله تع بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين عم وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل في توقيفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم به كك لانه تع لا يأمر بالقبح ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير ولا اطاعة والمخالفة الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل نظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه صلى الله عليه بواسطة الالهام من دون نزول وحي من جبرئيل عم واتيان كلام وامتثله فيقال انه اطاع الله تع جزما فالعقل فينا نظير الالهام فيه صلى الله عليه والقول بان القدر الثابت من الادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما حصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احدا احدا من المعصومين عم وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي ان الله تع خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله تع وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان قلت ولا بد من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف تكذبه نعم لا يمنع تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل

مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا كان او ظنيا و معذور فى خطائه ثم انّ معنى قولهم انّ العقل والشرع متطابقان

فكلما حكم به الشرع حكم به العقل و بالعكس انّ كلّ ما حكم فيه الشرع بحكم لو اطّلع العقل على وجه الذى دعى

الشارع الى تعيين حكم الخاص فى ذلك الشئ يحكم العقل موافقا له و ذلك لانّ الحكيم العدل الذى لا يفعل القبيح

لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح و الترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب مثلا للصلوة و الزكوة

و الحرمة للخمر و الخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتى او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك

الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض

اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هى علة لحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وما يتوهم من انه قد

لا يكون فى اصل الفعل رجحان لكنه تعالى يأمر به امتحانا للعبد فهو لا ينافى ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا

وان لم يكن فى نفس المأمور به مصلحة م

مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم عم فالمصلحة انما هو فى الامتحان

لا فى الذبح مع انّ اختيار امر مخصوص للامتحان ايضا دون امر آخر من جهة مقتضية و مصلحة معينة

لئلا يلزم ترجيح بلا مرجح فى ايثار ذلك الامر للامتحان و عدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها و بالجملة العقل

تابع لما افاده الشرع فاذا اطّلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك و اذا اطّلع على طلبه

من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان و هكذا و اما العكس اعنى كلّ ما حكم به العقل فقد حكم

به الشرع فيتصور له تقريران احدهما انّ ما حكم به العقل بحسنه او قبحه بعنوان لزوم الفعل و عدم

الرضاء بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى انّ العقل دلّ على انه مطلوب الشارع و

مراده و نحن مكلفون بفعله او مبغوضه و مكروهه و نحن مكلفون بتركه و يثيبنا على الاول و يعاقبنا

على الآخر و ثانيهما انّ ما حكم به العقل بانه مراد الله و مطلوبه و اراد منا فعله او تركه بعنوان الالزام

او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تع من الاحكام و هو مخزون عند اهله من المعصومين عم و ذلك

مبنى على الاعتقاد بانّ حكم كلّ شئ ورد عن الله على النبى صلعم و بلغنا اكثرها و بقى بعضها مخزونا عند اهلها

لاجل مصلحة يرونها فذلك الحكم العقلى كاشف عن انّ ما هو مخزون من الحكم عند اهله فى شأن هذا

الذى ادرك العقل حكمه ما هو حكم به العقل من الاحكام و الاظهر هو التقرير الاول و بالجملة لا وجه لما مرّ

من الاشكال فى كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعى مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون

فى الكتب الاصولية و الفقهية من انّ ادلّة الشرع هو العقل ثم يذكرون فى اقسام ادلة العقلية ما يستقل

ويبنون

به العقل كقضاء الدين و ردّ الوديعة و الظلم بذلك قولهم فى الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تع

و تفسيرهم اللطف مما يقرب عن الطاعة و يبعّد عن المعصية و جعلوا من اللطف ارسال الرسل و انزال الكتب

و ليس ذلك الا انّ العقل يدرك الاحكام الشرعية من انّ الله تعالى يريد منهم العدل و ردّ الامانة و ينهيهم

من الظلم

الظلم والمشاواة انّ الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وانّ الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك

فاللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان و يثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة

العقلية وجوه من الاعتراض سخيفة لا يليق كثير منها بالذكر اعرضنا منها واقويها امور احدها قوله تعم

و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفى التعذيب الا بعد الرسل و تبليغه فلا يكون ما حكم

به العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا او حراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بانّ الواجب ما يستحق

المورد صاحب الوافية

تاركه العقاب والحرام ما يستحق تاركه العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق و فعلية الجزاء و اعترض عليه

المعترض هو المورد

بانّ الواجب الشرعى هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه و مع الجزم بعدمه لاخبار تعالى بذلك فلا تجويز فلا وجوب

وفيه انّ هذا مناقشة فى الاصطلاح و اعترض ايضا بانّ الواجب الشرعى ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة

المعترض السيد صدر الدين

و تركه العقاب من حيث هو مخالفة و اخبار الله تع بنفى التعذيب اباحة للفعل فلا اطاعة و لا مخالفة و

لا وجوب و لا حرمة و قد ظهر دفعه مما مرّ من انّ العقل يحكم بانّ الله تعا امرنا بالفعل و نهانا فيحصل الاطاعة

و المخالفة و لا ينحصران فى موافقة الخطاب اللفظى و مخالفته و دلالة نفى التعذيب على الاباحة فيه منع ظاهر على

القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله و الانتقال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فصدق

الاطاعة و المخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول صلعم و حصول التبليغ منه فى هذا الحكم ايضا فثبت الحكم العقلى بالشرع

فيثبت الحكم الشرعى بالعقل

و ثبت الحكم بالثواب و العقاب و ما قيل فى دفعه من انّ المراد ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلى لا مثل

هذا البيان الذى يتبين العقل تفصيله و يظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام

الله تع بالاجماع مع انك لا تقول بانّ هذا ليس بتبليغ تفصيلى فانّ اتفاق الفقهاء كاشف عن راى المعصوم

وحكمه المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليكشف عن قوله التفصيلى و حال استخراج العقل للحكم حال

الصواب عن

استخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق فى الاية انه من قبيل قوله تع ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حىّ عن

بينة و لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها و لا تكليف الا بعد البيان و نحو ذلك و لما كان اغلب التكليفات الشرعية مما

لا يستقل به العقل فاكتفى فى الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقة فالله يعلم و ما كنا معذبين حتى نتم الحجة و لا ريب

مع ادراك العقل الحجة تمام او نقول انّ الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد انّ لله تع حجتين حجة فى الباطن

و هو العقل و حجة فى الظاهر و هو الرسول مع انّ الاية ظنية و فى الف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم

العقل فيما يستقل و لو نوقش فى ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام فى الصغرى و كلامنا انما هو على فرضه

و المفروض انا ندعى استقلاله فى بعض الامور و كل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشئ فهو المتبع

فاذا ظهر بعد ذلك خطائه فهو معذور كما هو معذور فى خطاء ظنونه بل استقلاله فى بعض الامور

بديهى لا يقبل التشكيك و منعه مكابرة و لقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك فى المعارف و العقايد لما دلّ عليه

اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات

الدالة على العذاب واللعن على الظلم والكذب وغيرهما فيه ان مآل التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع

الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها

والتخلية وادراج النظر بمجرد ان في تركه مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات المرتبة وتسليم

العقاب على تركه ليس باوضح من ادراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين في الواجبات فهذا

تحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها انه الاخبار التي دلت على انه لم يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسول

ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسده

وعلى انه لا يخلو زمان عن امام عم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله يحتج على العباد

بما آتيهم وعرفهم ثم ارسل لهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث

ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنهم عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ

ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتأييد وتأكيد كموعظة الواعظين

في التكاليف السمعية التي اصار كثيرا منها ضروريات الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل يعطي ان الخفاء

البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدرك العقل سلمنا لكن الدلالة مخصوصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح

ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المفسد والمصلح منحصر

في المعصوم عم اذا لم يكن بحيث يدرك العقل فهو في غير ما يستقل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد

ادل اذ الظاهر مما آتيهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه هو مثل

الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان

والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص

فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدرك العقل فلا بد اما من تخصيص كلمة شيء او تعميم

النهي بحيث يشمل مناهي العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر

لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان

محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم العقل الشرع فيبقى على اصالة البرائة

حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بحكم العقل بحسنه او قبحه الثاني انها

انشاء لحكم ما لم يرد فيه نهي معناها ان حكم كل شيء لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانت خبير

بان المعنى الاول ايضا انشاء للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام عم

فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم

وحاصله

وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم

الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البرائة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني

بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح

ح جعله مغيا بغاية ويدفعه كلمة حتى وان اريد ان المكلف لا بد ان يبني على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان

الحكم الظاهري فيرجع الى الاول فليس معنى آخر فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التأويل وقوله مطلق مساوق لقوله

مباح ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما يدرك عقولنا انه قبيح لا يجوز اباحة الشارع ورخص فيه كما بينا سابقا ومنع

ادراك العقل لعلة القبح فقد عرفت فساده وان كلامنا على فرض ادراكه فيخصص الحديث بما لا يدركه العقول او يعمم النهي

فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري قبيح في

نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تأثيرها كالسم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد قبائح

فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى عن

المخاطبين بما يفهمون بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة وما يوافق الخبر من رخصة

تعاطي ما فيه حرام وحلال حتى تعرف الحرام بعينه وترخيصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه اكل طعام

اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب من الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات

وتأثير الاشياء تابع لذلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها وقد يتدارك

تأثير السمية بترياق الاتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال بحكم الله الظاهري وثالثها ان اصحابنا والمعتزلة

قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف يعني انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى توارده معا لطف

كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه

من الشرع نص لعدم اللطف فيه ح اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ثم اذ كثير من الالطاف مندوبات

فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية ومؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفى في اللطف

بالتكليف السمعي فيما لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر

فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم شيء من الالطاف

فسلمنا ولكن اللطف لا ينحصر في موافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء المقرب الى الطاعة والمبعد

عن المعصية بدون ذلك ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذلك التكليفات السمعية كلها لطف على انا

نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي بمتابعة العقل

وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله

فلا يجوز العقاب الخ ان اراد عدم نص اصلي فعلى فرض تسليم اصل المسئلة نسلمه ولكن النص على لزوم مطلق

متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه مم وكذا عدم جواز العقاب
ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك
الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض
الاشياء مما يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب
النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشات
ناظروا فيه مع القائلين بهما في الاشياء الغير الضرورية كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود
الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا ان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون
بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية
(وذهب آخرون الى الحظر وتوقف بعضهم)
ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام
المدركة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم اذ الاباحة العقلية موقوف على حكم العقل بتساوي
الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منها مصلحة ومفسدة واذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب
من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك
اليد بلا حاجة ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عقدوا مسألة
التنزل فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب
لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل
ومما ذكر ظهر ما في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها و
ينقسم الى الاحكام الخمسة المشهورة قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ولكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا
فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى آخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة بعض الافاضل ممن تأخر عنه ايضا والمختار
قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن من الله تعم في التصرف
معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو الضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة
بنوره والتسخن بناره حيث لا توجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا
عليه ذم واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة
الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا منشأ
له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد بها عند العقلاء كما يرى انهم يلومون من يتحرز عن الجلوس تحت الحائط
المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ويلحقون تجويز المفسدة بظنون اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض
باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لم يتثبت الا بانه تصرف في ملك الغير
بغير اذنه

بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا (وكذلك)
مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على ما اختاره بمثل ما ذكرنا قال
لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك
بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا
عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء او مجردة عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن على ما
بالنظر الى الدليل فتم انتهى اقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له ولكن الجوابين
الذين ذكرهما لا ينفعانه في شيء لامكان ان يقال شم الورد منفعة مأذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق
به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل
في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه
من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة مأذون فيها الخ ومثال الاول ان يقال شم الورد فيه
المنفعة الفلانية يعني مثل تطريف الدماغ وكلما كان كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس في المباح لا يتم الا مع انضمام
كونه مأذونا فيه وبعد ضم كونه مأذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص ما هو
ما يوجد في غير المباح مثل ان يقال في رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظ العرض مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن
(لا انه موجب يقال فيه ان شم الورد)
بخلاف شم الورد موجب لمنفعة مأذون فيها فكلما هو كذلك فهو حسن فهو مع انه غير ملائم للسياق من ذكره النفع
وتعميمه وتخصيصه لا يجدي طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الآخر مع صحة القياس وانتاجه
وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين
حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة
انهما مجهول الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهول الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم المبيح بالاباحة
ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة مأذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من
جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كونه
مقتضى دليل الباقين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال فقد
يتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان هو
المجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في جميع المطالب المعلومة عند الناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلوب بل قد يدعى
بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث
انه مجهول الحكم بل تكليف الناظرين في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا حكمه
نعم هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام الذي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان
ار لا مدخل

قوله رد لامكان ان يقال الى تصحيحه ان مراد الفاضل الجواد ان كان من الحكم العام
هو حكم العقل بان كل ما فيه منفعة ولم يظهر منه ضرر ولا اضرار فيه
بالمالك فلا حرج في فعله ومن الحكم الخاص حكمه بجواز شم الورد
بخصوصه فالعقل وان كان لا يحكم بتبيح خصوص شم الورد لكنه
يحكم به في ضمن كل ما فيه نفع بلا ضرر ولا اضرار فيندرج تحت
علم كون شم الورد نفعا خاليا عن ضرر لا اضرار فيه انه بعد ما
الكلي فثبت الحكم فيه بالخصوص ايضا اذ لو لم يعرف كذلك
ولم يحكم في خصوص شم الورد فكيف يحكم بالكلية وبذلك افراد
الكلي فان قلت هذا الكلام سار في جميع كبريات الشكل الاول فيلزم
على هذا الدور في الشكل الاول كما استشكله الشيخ ابو سعيد واورده
على ابي علي سينا وجوابه هو ما اجاب به ابو علي من الفرق بين
بين العلم الحاصل في النتيجة والحاصل في الكبرى بالاجمال و
التفصيل وتوقف حصول العلم التفصيلي على العلم الاجمالي
[illegible] فيندفع الدور فالعلم بحكم النتيجة في الكبرى اجمالي
وفي النتيجة [illegible] بعد استخراجها منها تفصيلي فلم يلزم
[illegible] العلم في النتيجة على النحو التفصيلي في الكبرى
قلت وعلى هذا فرجع الكلام الى الجواب الثاني الذي ذكره هذا
الفاضل وجوابه ما ذكرناه في المتن والحاصل ان مراده
في الفرق بين الحكم العام والخاص هو الفرق ما بين العلم
الحاصل في الكبرى والحاصل في النتيجة بعد انضمام الصغرى الى
الكبرى فهو بعيد عن انظار العلماء وان كان مراده

قبل من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة ثم يمكن ان يقال للاشياء
قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها
مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر من الغفلة التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما دبما يورد هنا من الاشكال
من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بها لا يفيد الا الاباحة
والحظر ما لم يظهر فيه مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي احتمال العقلي راسا بها مع ملاحظة ما ورد من في الشرع
تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغنا وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها
العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك الاشكال سار في الاحكام ولا اختصاص له بما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها
والمبيح والحاظر لا يريد اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما
دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وعلى ان يقال
فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا
وحرام واقعا نظير ذلك ما يتاتى في الواجب المشروط بالنسبة الى واجد الشرط والفاقد كما نبينه ان شاء الله ثم قد ظهر لك ان
الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا
والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انها لا حكم لها والمراد
بالوقف انا نعلم ان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل
الحرمة والمتوقف يكف خوفا عن الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء
كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو
زمان من الازمنة عن نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد ان جميع الاحكام صدر عن الله وهو
مخزون عند اهله فان من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل واحد من المكلفين مع
بيان ان الاحكام تدريجي نعم بعد ورود الاحكام الشرعية وظهور لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم تدرك عقولنا حرمتها ووجوب
بعض آخر كذلك فلا يجوز الاعتقاد على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك
باصل البراءة اولا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع
مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الاصل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم
والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على كونه غير المقطوع به دليل الشرع بالخصوص ودعوى قطعيته
من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مانعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان
القطع فيما ينفعنا اليوم اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي صلعم ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة ممنوع
اذ المفروض ان كثيرا مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى الشارع عنها وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي

ويحتمل

ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا اما بالاستصحاب الاباحة
السابقة على بعث النبي صلعم وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بظن الحاصل بملاحظة محض
انه منفعة خالية عن مضرة لا مواخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات
والدليل عليه ظني فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد
مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة
يصير من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر ان ما يقال ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى
بعدم انفكاك ما استقل به العقل عن دليل الشرع عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك
لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل فاي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه
هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به بد من دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه
من جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى وادراج المذكورات
في افراد ظن المجتهد فيما مندها الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير
اليها في مواضعها ان شاء الله نعم هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام
الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط مسائل الفقه بل هي يشبه المسائل الكلامية كما سنشير اليه
في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يقال ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب
والسنة يحصل من الادلة العقلية فاذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يحصل نظم
الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء
عقلا كرد الوديعة وحرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية
عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان عند عروض
الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق بسبب حصولها
في الآن السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب باتباعه
الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو المايز بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد من جهة انه كلام الشارع عم وبعضها
يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما عقليا ظنيا ومن هذا نظير الكلام في الحكم بالاباحة ما لم يبلغ المنع عنه بعد
ظهور الشرع ايضا لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة صريحا قطعا كالعدل والظلم
مطلق وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق وينتج تحته
نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص
فيه ولم يدرك حكمه العقل فيحكم العقل على عدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا

الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكك حكمه الظاهرى كما سنبيّنه وهو ما تنازع فيه الفريقان فى الاباحة والحظر والتوقف
فى اصل البراءة والظنّ انّ العقل يحكم ايضاً برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بانّ ما ثبت فالمظنون بقائه اذا كان
ما ثبت ثبوته محققاً من عقل او حسّ او شرع ثم يجب عليه العمل استناداً الى انّ دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضاً
مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكك الامر فى انسحاب الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فانّ المظنون ح
ارتفاع المنع والوجوب وثبت الاباحة بمثل ما ثبت فيما لا نصّ فيه ولم يحكم العقل فيه بشئ فهذا حاصل الكلام فى مبانى
الادلّة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلثة مما ذكروها مثل انّ عدم الدليل دليل العدم والاخذ
بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرها فيرجع اليها كما سيظهر لك فى المباحث الآتية ان شاء الله تعالى **قانون**
من جملة الادلّة العقلية اصالة البراءة وربما يقال لها اصالة النفى والاصل يطلق فى مصطلحهم على معان كثيرة يرجع اغلبها الى اربعة
الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل لثلثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة فى حال الصغر والجنون
او حالة علم فيها عدم اشتغال ذمة بشئ مثل البراءة من المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة فى ذلك
الزمان واجراء حكم هذه الحالة فى الآن الذى شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى
ما شك فى تحريمه او وجوبه لانّ اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا
المعنى انما يصح فى مقابل دعوى الحرمة او الوجوب الثانى انّ القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد
البيان او وصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما
لا يطاق لولاه الثالث انّ الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معانى الاصل اعم من المتيقن والمظنون
ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين اصلاً برأسه دليلاً على حدة واصالة البراءة دليلاً ثالثاً
فالاول ما يسمونه استصحاب النفى واستصحاب حال العقل وسيجئ الكلام فيه والثانى هو الاصل المتفق عليه المعروف
بينهم من انّ عدم الدليل دليل العدم كما انّ اصل الآخر المعروف بينهم من انّ نفى الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل
نوع من اصل البراءة وذلك لانّ هذا الاصل يجرى فى جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسمين منها ويمكن
الفرق بنحو آخر وهو ان يقال انّ ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام
شرعية وهى ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة آحاد المكلفين والحاصل انّ نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلّة
الشرعية بمعنى ان يثبت حكماً شرعياً فينسب عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع فيقال حكم الشارع فى المتنازع
هو نفى الحرمة مثلاً فى الواقع او فى ظنّنا اذ غاية الامر ح عدم ثبوت حكم الشرع بالحرمة مثلاً واما نفيه فلا نعم يمكن
اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق فهو مما يصح ان يجعل مناطاً للحكم الشرعى
كما مر فى البحث الاول ويوافق مقتضى هذه القاعدة من نفى التحريم او الوجوب مثلاً لنفس البراءة لا يقتضى ان يكون
ذلك ناشياً من البراءة بل انما هو من باب توافق الاتفاقى وربما قيل انّ عند التحقيق حال استصحاب النفى بل الاثبات

ايضاً فى موضع

فى موضع طرات فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضاً انها ليست امارة على شئ ولا يثبت بها حكم بل يحصل منها اعتقاد
لزوم العمل على طبقها الا انّ حكم الشارع فى الواقع هو عدم دفع ما ثبت بها اقول وفيه نظر اذ غاية الامر انّ الاستصحاب
لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكم ببقاء ما كان على ما كان وهذا ايضاً حكم الله فى الآن الثانى
يثبت اما من جهة الظنّ الحاصل بالابقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة مع انّ مقتضى تلك الاخبار
نفى الغير ايضاً فلاحظها فكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما يمكن جعلهما موضوعاً للمسئلة التى
نحن بصدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفى التكليف ودفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء
وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم باباحته قبل وصول الشرع
كشمّ الورد واكل الفاكهة اولا والثانى اما ورد فيه النصان المتعارضان او لم يرد فيه نص اصلاً فالاباحة فى القسم
الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفى وضع الشرع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بيّنا فيما سبق
انّ حكم العقل بالاباحة لا ينافى ان يكون فى ذلك الشئ مفسدة لانه لا يظهر الا ببيان الشارع وانّ احتمال ذلك لا ينفى
فلا بدّ لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفى ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما
ما لا يستقل العقل بالحكم باباحته كالتكفير حال الصلوة وعدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البراءة
ينفى الحرمة فى الاول لو لم يثبت النص عليها والوجوب فى الثانى فيبقى الفعل فى الاول والترك فى الثانى مسكوتاً عنه
عند العقل لا انهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل
بالرخصة فيه اوّلاً ونقول يتم الحكم بالاباحة ح بالشرع مثل قوله عم كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى كما انه يمكن فى القسم
الاول ايضاً اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضاً وما ذكرناه من الحصر فى اثباته بالعقل انما كان مضافاً الى اصل
البراءة لا الى الشرع ومع ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصّان متعارضان متساقطان وسيجئ الكلام فى تفصيل المقامات
ثم انّ المحقق بعد اختيار حجية اصل البراءة فى كتابه الاصول خصّها فى المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه انّ
العادة تقتضى بانه لو كان حكم من الشرع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظنّ من عدم الوجدان بعدم الوجود
بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه لا اول زمان صدور
الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبى صم وكونها مخزونة عند الائمة وانه لم يبق شئ الا وصدر
حكمه عنه صم انّ مراد المحقق انّ فيما يعم به البلوى يحصل الظنّ بانّ الحكم الذى صدر عنه صم انما هو الاباحة اما
بتصريحه ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما بتقريره لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به
البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنه مخالفاً للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعى وانت
خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعدمه بالخصوص ولكنه لا ينافى ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه
من الشارع عم بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وانّ المثمر فى البيان هو البيان الواصل الى

الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يقبح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق التحقيق
جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان فيما يحتمل الوجوب والحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل
الوجوب غير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف فى غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعى وان كان هو العقل القاطع كما مر فى البحث
الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعى وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما ترى اى فى الكتب الفقهية
مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف فى الفتوى فيقولون فيه توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف
منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم فى المسئلة بالخصوص
ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص
وان كان فتواهم وعملهم بعد ذلك هو الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا
تحمل على ذلك اى على التوقف فى الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متفقون فى الحكم من حيث الخصوص ثم
يختلفون فى حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون
الى لزوم الاحتياط فكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق
فى اعتقاداته فى باب الحظر والاباحة فى الاشياء المطلقة كما قال اعتقادنا فى ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى
يرد فى شيء منها نهى فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق انه قال ان اهل الشرع كافة لا يخطئون من بادر
الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يجبون عليه عند تناول شيء
من المأكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة
لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان والا يدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون
حتى تبلغهم الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق فى البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التى لا حكم للعقل فيها
بالامر والنهى او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم
نبعث رسولا والا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك
الواجبات الى زمان يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب عن بعض الاعاظم حيث جمع فى كلامه بين الاستدلال
بالاية لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله
ثم ان نفى الايجاب والتحريم من الشارع يستلزم الرخصة فى الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلثة الباقية
لا يضر اذ المراد من الاصل البراءة نفى احد الحكمين سواء يستلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة
او الاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما البيان
سواء وصل مطلق الرجحان او المرجوحية ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة

والتقريب

الكلام فى بيان اصل

والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذا قوله تعم لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وامثالها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة
الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق ره فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عم
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ورواه الشيخ ايضا وفى رواية امر او نهى ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق
عنا انه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطى فعله او تركه حتى يتبين ويزجر بسبب الشارع عنه
بنهيه عنه والمراد من النهى فى حديث الصدوق اعم مما تضمنه الواجب من النهى عن الترك وحمل الرواية على استحباب
اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما لا يحتمل التحريم فانه وفاقى او على ما يعم به البلوى لحصول
الظن فيه كما ترى ونحو ذلك من المحامل البعيدة تأويلات بعيدة لا داعى الى ارتكابها لضعف معارضاتها كما سنظهر
لك انشاء الله وما رواه الصدوق فى التوحيد فى الصحيح عن حريز عن الصادق عم قال قال رسول الله صلعم رفع عن
امتى تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر
فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطقوا بشفة وما رواه الكلينى ره فى باب حجج الله على خلقه فى الموثق عن ابى الحسن
زكريا بن يحيى عنه عم قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة وهذا
يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف
والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله عم الناس فى سعة ما لم يعلموا
ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواه فى الكافى فى نوادر المعيشة عن الصادق عم قال كل شيء
يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفى الاستدلال به فيما لا نص فيما
اشتبه حكمه الشرعى اشكال بل هو الظاهر فى ما اشتبه فيه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال
المكلفين فان جعلنا هما اعم من العقلى فيشمل مثل التنفس فى الهواء الذى هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل هو
الرخصة لا خصوص الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون المقسم هو غير الاضطراريات لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد
ينسبان الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها او حكمته فى الحقيقة المتصف بهما هو الفعل
المتعلق بها باعتبار الوقت والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباحا للاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان
المتعلق مباحا للاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال او الوقت
وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها فان اللحم
منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال ونحوه المذكى فى خلاء
المعدة ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحوم الخنزير والغنم المغصوب والجلال وغير المذكى او على التخمة فاذا
علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد
من الجهات المحرمة فالشاك فى كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذلك اللحم المشترى من السوق الذى لا يعلم

منه جنكى اوميتة وهذا هو الشبهة فى الموضوع اعنى ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعى الشك فى انه داخل تحت اى القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعى فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعى آخر فى معرفة الحكم واما الشبهة فى نفس الحكم الشرعى وهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا فى هذا الشئ ولا فى شئ آخر نيدرج فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث تشمل الشبهة فى نفس الحكم الشرعى ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه ويق ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التى تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف وتتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم الكلى فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه فى ضمنه يعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شئ فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدرى المعين منهما فهو لك حلال فيق ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شئ فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما للحكمين فنقول هو لنا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التى يكون بعض انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت فى ان الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى اقول وفيه نظر اذ هذا التعبير يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات البارى تع انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشئ من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما وعدم قابلية انقسامها اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف باحدهما ايضا شرعا والا كان يمكن يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختيارى وكذلك خروج ما يتعين حله او حرمته فانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله عم فيه حلال وحرام فى معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشئ منهما والثانى انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما فى نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله عم فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا يتصور الجهالة فى المخرجات مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف الا بتاويل السالبة المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة هذا القيد هنا التنبيه على ان القابلية بهما واحتمال كل منهما فى نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية فى الموضوع مما ثبت فى الجملة واذهان المكلفين يتوجه اليهما فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول

الحكم

الكلام فى بيان اصل البراءة

الحكم اصح فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكر فى معنى الحديث يستلزم استعمال لفظ فى المعنيين اذ قوله عم حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى يعلم من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتم والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المساق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روى عن الصادق عم كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة فان التمثيل ان لم يكن مخصصا للعام ولكن فى شمول العام لنفس الحكم تأمل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله عم الاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثانى ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود فى الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شئ له نوعان او صنفان حكم الشارع فى احدهما بالحل وفى الآخر بالحرمة فهو يعنى مصداقه لك حلال وان لم يعلم بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعنى ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظ من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلى والفرد فى العرف والعادة انما هو الكلى القريب المعهود اطلاقه على الفرد فى اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذا المعتبر فى الكلى ما لوحظ فى عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك فى حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها افراد ان حلال وحرام حتى يق انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يق ان الميتة من حيث انه مأكول والمأكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى يعرف انه حرام اذ المأكول ليس عنوانا للحكم الشرعى فى مصطلح الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى منه وكلاهما ليس على عنوان الكلى هو العنوان فى اللحم المشترى من السوق حتى يق انه حلال حتى تعرف انه من ايها ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذلك الكلام فى اكل الطيب والخبيث حتى يق انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذلك مثال لحم الحمير فان الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكلامنا فى معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله فهو لك حلال يعنى المصداق الاولى المعهود المتعارف من عنوان الكلى الصادق عليه وامثلته مما مثله الصادق عم فى الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام فى التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلى المتصور فى التتن ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق الشرب عليه اولا مم وحرمة مطلق استعمال الخبيث ايضا مم فلم يتردد هذا الكلى بين الكليين فيبقى اندراجه تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعى ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت وهو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل فى شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجهه ظ مما مر واحتج القائل بوجوب التوقف ايضا

ليس بأولى من تخصيص الاول بغير ان خصصنا الاول بالوضوع فلا يلزم تخصيص فى العام الثانى لان المراد به بعض العام الاول وان جعلنا الاول اعم من الموضوع وبعض الحكم فلا بد ان تقييد الثانى وتخصيصه بارادة الموضوع بقرينة البينة منه رحمه الله

بالآيات والاخبار واما الآيات مثل قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالهما واما الاخبار فمثل
ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة عن ابي الحسن موسى عم قال في جملتها ما لكم والقياس انما هلك من هلك من
قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام
سالم قال قلت لابي عبد الله عم ما حق الله تع على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا
ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله بعض خطب
ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف
والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واستدلوا ايضا بحديث
التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الصادق عم فيما رواه عنه الكافي عن عمر بن حنظلة قال قال رسول الله
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى عن المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات
وهلك من حيث لا يعلم وتقريبه الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز
فعله لك ومنها ما يحتمل للامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاحتمال والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات
يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات بوجوده فيها جزما
للاخبار المعصم عم او للعلم العادي بذلك او المراد مجاز المشارفة وان لم يحمل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار
الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لا نعلم حكمه
بالخصوص والذي نحكم به هو ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص
فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف
مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما
قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم عم من ذلك المنع من العمل بالقياس ولا نطيل الكلام
بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسايل
الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يتبع حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات
مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بالاجماع والموافقة
للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتاويل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم
المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار
والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم او نقول غاية الامر تساوي الطرفين فنرجع الى ما تعارض فيه النصان
وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة

بل الظن

بل الظن من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك
فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها
مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب والتورع في الجملة مما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر
الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يشمئز منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو
حمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل
الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله صم ايما امرء ركب امرا بجهالة حيث ورد في
لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآية في حكم الاحتياط وكذا حملها
على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها والى
اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرايط العمل باصالة البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء
وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث
فالجواب عنه اما اولا فلانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام الواقعي واذا وقع في الحرام الواقعي
فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك
الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكلما صدق عليه
لا جميعها ولا يفيد ذلك ازيد من الكراهة كالنهي عن الصرف لخوف الوقوع في الربا ومن بيع الاكفان لخوف الوقوع
في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما
لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بمشتبه للادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال
انه مشتبه من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم او انه من جملة ما لا نعلم حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية
سيما فيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة كامنة لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع
لعله ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص
وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فللكل حيثيتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية
ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا
والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث وكذا اكل مال العاشر الذي معيشته من العشور حلال اذا
احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من الادلة المبيحة
لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فكما يرد هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم
ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحمله على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة
اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الصادق عم فيها اولا

من جملة وجوه التراجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللاً بان المجمع عليه والمجمع عليه لاريب فيه ثم قال وانما الامور
ثلثة امر بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيّه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله ص قال رسول الله ص حلال بيّن الى آخر
ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام ع تقديم المجمع عليه بانه لاريب فيه وبان الشاذ النادر من
الامر المشكل الذي لايجوز القول به ويجب رده على الله تعالى ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله ع بكلامه ص في هذا المقام
ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع
في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع مع معلومية الحق المجمع عليه وثبوت الخبر فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما
وان لم يوجد المقام بذلك فلابد ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم
لاتقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات في كلامه ص نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بالحرمة فيها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع
فيما يكون محلا للاحتمالين والامارتان بالنسبة الى النزاع وما استدل عليه الصدوق ع ليس كذلك واما خامساً فلان الظاهر من بعض الروايات
انه لاعقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسين ع انه قال في جملة حديث ان
في حلالها حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا الا كنت قد زهدت فيها
وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان العقاب فالعتاب يسير هذا الكلام فيما لانص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان
فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما المشتبه في موضوع
الحكم فقد عرفت حكمها حالها ايضا في الجملة ونقول هنا الظاهر انه لاخلاف في اصالة البراءة فيها فان الاخباريين ايضا وافقونا
في ذلك وحملوا الادلة الدالة على اصل البراءة التي ذكرناها فيما لانص فيه على الشبهة في الموضوع واخبار التثليث وما دل على
التوقف على الشبهة في نفس الحكم وجعلوا ما لانص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في جريان
الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخباريين دخولها في الحلال البيّن بمقتضى حديث التثليث
وهذا شاهد الحال على ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لانص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها
العمومات المتقدمة فيما لانص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء
فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء ايضا بعضها ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها
مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما جاز المسلم من المباحات كالحشيش والحطب بل يتساوى
احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال والحرام اختلاطا مزج وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة
وامراء السمن والتلبي والثالث انه يحصل العلم لك بان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا يعلم انه هو
او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المرددة فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان
يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لاخلاف
في حليته في القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه وقالوا بوجوب

خذ منها ما يعنيك

الموضوع

اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدلوا عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة
ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب ان حكمنا بان احدهما حلال
او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع الاحتمالات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال
الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر
لان كل مكلف يعمل بنفسه واذ ليس فليس وذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة
فيما لا يعلم حتى يشمله ادلة الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما يقينا العموم اطيعوا الله وغيره
اقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية
المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية
الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى
التخيير في اي منها اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي
او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بارتكاب الجميع على التدريج
لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة
قلت اولا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه
وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وتحريمه ع من هذه الجهة فان ارتكاب
الفرد الآخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن
منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها آثارهما
ع وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتأمل وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لم يحصل العلم معه بالحرام لعموم
الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب وما لا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع
حرمة ما لا يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة عند التحقيق
يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في ذلك الاعيان فالاعيان وان اتصفت بذاتها في
تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة
فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيه كان ايضا يقينيا
والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم
مطردة لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجس بعضها ولم يعلم محله لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج
الى مزاولتها ولا حرج على من لم يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس تطهيره معفوا منه اذا اتفق مباشرته

وجه التأمل امكان القول بان جعل الذمة
مشغولة بانه حرام فيتم القول بالحرمة منه

عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا غليظا كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء و
الطهر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة وكذلك الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج فالحكم هنا بالطهارة
لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس الحكم ودفع
للرفع الحكم الثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والحاصل انما يعارض
العام لو قاومه فالاخبار الواردة في الحديد لا يقاوم تلك الادلة التي احدها نفي العسر والحرج والحاصل ان التمسك في العسر والحرج
حيث استقل بالمدلولية بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم مدار لزومها فيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب
على اكله مثلا وذلك لا يوجب نفي جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم
عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في
المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب
عن الجميع لا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في
المحصور اذا ارتكب كل المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست داخلة فيما لا يعلم آه فيعلم جوابه مما
مر لان كون حرمة احدهما يقينية او نجاسته يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او
النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب
من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية التصرف والشراء من العامل والسارق مثل صحيحة
ابي عبيدة عن الباقر ع قال سألته عن رجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون
منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغيره لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه
وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة
ابي بصير قال سألت احدهما عم عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط مع غيره فاما السرقة بعينها
فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحاق ابن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية
عبد الرحمن ابن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام
باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم
والمثبتة بالاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه
والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب حصل وخرج جواز
الظالم والشراء عن ذلك من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار بسر ما ولكن نقول قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة
العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعا
وهو غير معلوم والقصاص في الشبهة في المشتبهة بمحرم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك

عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان ههنا قولا آخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة
لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن
موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث حيث سأله يحيى بن اكثم عن مسائل فسأل عنها اخاه ع فاجابه فكان
من جملة تلك المسائل انه سأله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبه خلى سبيلها فدخلت
بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ع ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم
بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع
بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه
بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة
او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما يعمل في الاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص به كما قال العلامة المجلسي في البحار
بعد ذكر هذه الرواية ان هذه الرواية تدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب
وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل امر مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة
وقيل يجوز التصرف فيه اجمع الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي الحرام وامثالهما وقيل يحل له الجميع
لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا
ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد كما
المحصورة كاجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخبار بين اقوال
اربعة فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان
هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين
اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث على حكم الشبهة
على الظاهر وان كان حلالا في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا
نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين
موارد هما وقال بعض المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم آخر من الاحكام الخمسة
والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم آخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط
ومن توهم فقد سها وغفل اقول المراد بالتوقف هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان
بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم
الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهدين فبان يحملها على التوقف عن الحكم
للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس

والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة
البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم لما مر من الادلة الخمسة واما عن قول الاخباريين فبان نحملها على ذلك
فنقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر وما كان
اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر عنه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل
الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية
عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في
الوسائل في باب وجوب التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع دالة على ما قلنا في نقول المجتهد ون و
الموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط
واما ما يتوهم ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من يوجب الاحتياط
يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا بان الحكم الخاص للواقعة هذا والحاصل ان تحمل
التوقف والاحتياط قولين في المسألة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الآيات والاخبار الدالة على التوقف بيان
لحد مطلب المحتاطين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فيها
انا اذكر الكلام في الاحتياط وهم ادلتهم في مقاميها فاقول قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار
آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس
واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث غسلات احتج الذين
يقولون بالاحتياط مع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يتيقن الا مع
الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا نعمل بمثله في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة
الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة
الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا
بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا
فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى
اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وستجد الموضوع للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض
فيه النصان في محله ان القول بوجوب الاحتياط لا يحتاج فيه الى البيان ولعل القول به مختص بالاخباريين واما ما يظهر
من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو فيما ثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من
لاحظ مطاوي كلماتهم ولاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل
فيحتاج الكلام فيه الى بيان المراد من اشتغال الذمة فنقول لا ريب ان الاول الى المتعلق ان مع اشتغال الذمة يقينا لا بد من حصول

اليقيني بوجه او الظن القائم مقامه للاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله فالمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم
كله والواقع المزيل ايضا لا بد ان يكون كله وتحديده لم يثبت فان اعلمنا التكليف بالصلوة مجملة ولا يثبت اشتغال الذمة الا بما ظهر
لنا انه الصلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة فلم يثبت اشتغال الذمة الا بما هو صلوة في نفس الامر حاصة بان
الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم قصر الخطاب الشفاهي الينا
حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف
بالمحال او بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريق مكالمة الشارع هو طريق مكالمة
العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين ولا يجب على الشارع ان يتفحص من المخاطب ايضا هل فهم المراد الواقعي النفس الامري او شيئا
آخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا مما يكون فيه ذلك المحذور مع انهم كثيرا ما رأوا من المخاطبين
غفلتهم او اشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا اين تذهبون اني قلت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور المراد
والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله ع
صلوا كما رأيتموني اصلي وامكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر
مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن
الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به اصل اذا رأينا الادلة
متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا
في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب واما فيما يتعارض فيه النصان لعدم
بلوغ نص فيه الينا كما لو نشك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط
عدمها في الصلوة وشك في مدخلية تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة
عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا في
الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب
الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار
ولا منافي هذا المقام بعد الفراغ من ان الظن الاجتهادي حجة وانما الكلام في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل الظن
من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو
الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل اليقين القطعي في جميعها كما اشرنا اليه ثمة
وما بعضه قطعي ليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها
المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا
يوجب تحصيل اليقين القطعي بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب

الشك فى حصول بعض اجزائها فهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك
فى فعل الصلوة مع بقاء الوقت او فى صحة بعض اجزائها ما لم يدخل فى آخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال
الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين الا بالسبع وفيه انه لم يثبت
اشتغال الذمة فى التطهير الا باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على
مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم ترجح احديهما
على الاخرى فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر آخر وهو
ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحدى الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة
بالتطهير المقتضى لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير
وجواز اختيار الاقل فى نفوله الاصل براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والزائد
منفى بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع وهذا هو مراد المحقق ره لان اشتغال الذمة
بوجوب الاجتناب عنه الذى هو معنى النجاسة يقتضى ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضى الا وجوب حصول
ما يرفع النجاسة فى نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادى فيقتضى ظن الاجتهادى هو الاكتفاء
بالواحد كاقتضاء التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن
الاجتهادى يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فنقول ح الاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله يقتضى
ان النجاسة فى الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل فى الخارج ما يثبت رافعيته لها فى نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت
رافعية ما هو ثابت فى نفس الامر سلمنا لكن نقول قد يثبت رافعية ما هو ثابت فى نفس الامر بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين
المقتضى للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب فى الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما
يتوهم ان الاستصحاب قد يصير متمسكا لاثبات حكم شرعى كما يقال ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذى ليس
بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعنى عدم الناقضية لهذا النوع اعنى المذى وكذا فيما نحن فيه فيقال ان استصحاب
النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذى اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضى للحكم بعدم الناقضية
هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين فى المذى قد تعارضتا فى انه ناقض للوضوء ام لا
واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى المقتضى
للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت بقاء
الطهارة لو لم يثبت رافعه الواقعى فاذا فرضنا موضع هذا المثال وضوء التجديدى اذا ظهر مسبوقية بالحدث
فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى
استصحاب الحدث هو العدم ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضى عدم الطهارة الا

بالسبع

بالسبع ولكن استصحاب البراءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير يثبت الاكتفاء بالاقل ولعله
الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدى كما فسره التفتازانى كانه يشير الى خلاف الحنفية فى اثبات الحكم الشرعى دون النفى الاصلى وهذا
ما يقولون انه حجة فى الدفع لا فى الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك
له فى مال مورثه اقول والعبرة فى ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود ينافى ما يقتضيه استصحاب البقاء
فيحتاج ح فى اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل آخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك فى اثبات السبع باشتغال
الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او الاقل خاصة نعم يمكن ان يقال بما هو موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب
وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود
ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما والترجيح للمتأخر فعلم بما حققنا
انه لا نزاع فى وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو فى موضع النزاع فى الاشتغال وعدم الاشتغال فان
لفظ نعم هيهنا كلام آخر هو ما ذكره المحقق الخونسارى ره فى شرح الدروس بعد ما اختاره هو ايضا ما اخترناه من جواز
التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط فى ماهية العبادات ايضا قال فى مسئلة استعمال ماء المشتبه بالنجس فى رد
الاستدلال على عدم جواز التوضى به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يرتفع بالصلوة معه لان اليقين بوجوب الصلوة
يقتضى اليقين بالاتيان باجزائها وشرايطها التى تثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة
بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة والمظنونة على وجه وهذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر
ولكن نقول انه ط بالوجه الذى قررناه نعم لو لم يحصل اليقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور
فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الفلانى مشروط بكذا ولم يظهر العلم
او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظ وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله
انتهى ما اوردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط فى اجزاء العبادة وشرايطها فى مواضع كثيرة اخرايضا يمكن ان يكون مراده بما
استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير الخلف فى تفسيره
بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس وغير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر فى وجوب القصر فى الصلوة والاتمام و
الظهر والجمعة اقول وان كان مقتضى نظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضى خلاف ذلك فان التكليف
بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة
الذى اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم فى القصر والاتمام
والظهر والجمعة وامثالهما ان الاجماع وقع على من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك
احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف
بالاحكام الشرعية سيما فى امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذى ثبت علينا

بالوجه الذى قررناه اراد به ما ذكرنا سابقا من ان كل من الانائين متنجس وطاهر سابقا ثم انه متيقن الطهارة والنجاسة لا يزول الا باليقين منه ره

بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامرى فى كل واقعة و لذلك لم نقل بوجوب الاحتياط
و ترك العمل بالظن الاجتهادى فى اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شىء معين عند الله
مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين فى الطاعة لتم ذلك و لكن لا يحسن
ح قوله فلا يقدح القول بالوجوب بل لا بد من القول بالتعيين والجزم بالوجوب و لكن من اين هذا الفرض و انى يمكن
اثباته و حكاية التكليف بثلث صلوات فيمن فاتته احدى الخمس انما هو بالنص و الدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك
المجهول و لا يتم الا بالمجموع و لذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد
النص و لو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة الذى هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا
مع ملاحظة وجوب الجهر و الاخفات و بالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على المختار من كون
القضاء بالفرض الجديد و عموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته و لانه
خلاف ظ تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظها و لو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك
جميع المحتملات لا على ترك الفائت النفس الامرى حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا اليه فان قلت نعم جهالة المأمور به
توجب استحالة طلبه و لكن تأخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بالقضاء المنسية
مع جهالتها و تاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور و ذلك نظير من يحمل المفرد المحلى فى مثل قوله
احل الله البيع و حرم الربا على العموم على القول باشتراكه بين العهد و الجنس و الاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء
الفائت على كل الخمس و كذلك النهى عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اثباتا بالاحتياط و الزاما للافراد المتعددة
لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو لارادة العموم و هو شىء آخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا خطاب حتى يجرى فيه ما ذكره
و لعله كان البيان موجودا و اختفى علينا فلا بد ان يتبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية
و الاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لا يكون تأخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير و كذلك
الكلام فى الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة فى الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل
اما قلنا بنفسها الثبوتية فى ضمن المتعدد من باب المقدمة
اليقين بالمكلف به الواقعى فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين فى الامتثال بالمكلف به فى
المسائل الاجتهادية و هو مما لا يمكن هنا فمع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو مجرد المطابقة فى عدد الركعة لا يكفى
فى الاتيان به سيما مع المخالفة فى الجهر و الاخفات و كما ان عدد الركعات دخيل فى الماهية فالنية و الجهر و الاخفات
ايضا كذلك الا ان يق بعد تسليم تعلق الخطاب و وجوب تحصيل البراءة عما فى نفس الامر فيكتفى بالظن مع تعذر
العلم و هو انما يتم فى الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة فى العدد اقرب اليها من المخالفة و يدفعه
ان غاية ذلك اقرب البدلين و مطلوبك اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائت لا ببدله و مرادنا من هذه
البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائت المعلوم مع تداركه فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية

ههنا

ههنا بدل من القضاء المتعين لا بدل للاداء فان الفرد الموافق للفائت فى العدد فيما بين الخمس بدل من القضاء المتعين مع
العلم كما ان احد الخمس على التخيير ايضا بدل عن القضاء و ما يتمسك به ههنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء و من هذا
القبيل النهى عن البهيمة الموطوئة المجهولة فى جملة قطيع لكن النص ورد هنالك بالقرعة و هو ايضا مشكل لما ذكرنا
من الادلة و قد تبينا الحال فيها و اما الكلام فى مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام فى الشبهة المحصورة و قد حققنا
انه لا يجب فيه الاجتناب عن الجميع للاصل و لقوله عم كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه و من هذا
الباب الصلوة فيما شك فى كونه مما يجوز الصلوة فيه او عدمه كالمشتبه بالحرير و المشتبه بفضلة بالحرام المشتبه بفضلة غير المأكول
كالعظم المردد بين كونه من البعير او الفيل و كذا الكلام فى صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال ح اذ لم يثبت
من الادلة الا حال الامكان و ظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا و هو لا يتم الا بالصلوة الى اربع
جوانب نعم استدل المشهور على ذلك برواية خراش و هى مع ضعفها معارض بنصوص صحيحة يدل على كفاية الصلوة
الواحدة باى جهة شاء و مما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر و الجمعة لمن اشتبه عليه
الامر و كذا القصر و الاتمام فى الاربعة فراسخ و نحو ذلك مما يعارض فيه الامارتان او اختلف الامة فيها
على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين او النصين و الاحتمالين التخيير و الاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه
الخصوصية و التكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى
للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الآخر فالمكلف المحتاط و ان كان حرج بزعمه عن تبعة ترك الواجب او الذنب
لاجل اتيانه بما يحتمل انه هو لكنه بقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعى جزما و لا ريب ان الارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب
الحرام و احتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام و الاتيان بالواجب فان قلت فعلى
هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايض قلت التشريع المحرم
انما هو ادخال ما ليس من الدين او شك فى انه منه فيه بقصد انه من الدين لا الاتيان بما يحتمل انه يكون منه فيه رجاء
ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المأمور به و ان التكليف مرة ديني كل منهما منفردا
او كلاهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم و لكن الاتيان بهما من حيث ان كل منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب
الشارع الواقعى الذى فائدة التخيير بينهما فى حال الاضطرار فلا دليل على حرمته و الاصل جوازه و لكنه يحتاج الى
اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به و مبنى ذلك هو ان المكلف به هو المراد فى نفس الامر الذى له
مصلحة خاصة و ان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص و رجاء ان يحصل له ذلك تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان
الجميع من افراد المأمور به فهو بالخصوص اتيان لاجل دفع احتمال فوت هذه المصلحة منه و لما كان المستفاد من الكتاب
ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل فى هذا الفعل حسنة تذهب السيئة ففعله احتياطا بهذا المعنى
و هو حسن و يشمله عموم مثل قولهم دع ما يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما سيجىء بيانه و من هذا

واحد البدلين وان كان الاقرب من الآخر وان يجز لكن لم يثبت وجوب البدل عن القضاء

احدهما تخييرا لكنه اذا فعل احدهما
لاجل الامتثال ثم فعل الآخر لاحتمال
ان يكون هو

القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء
مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح الشهيد ره به في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب
تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يجوز يكتفى بالنية المرددة
فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد فطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في
مسائل الاحداث او الشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك فيها كلا فعل
عند بعض الاصحاب انتهى لهذا ولقائل ان يمنع التفريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فلا ولى
منع الوجوب وذكر الشهيد ره في الذكرى كلاما لا بأس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متأخري الاصحاب
قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل
للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الممات ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان
يقال بشرعيته بوجوه منها قوله تع فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال
بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ص للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر
مرتين والذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق عم في الخبر السابق انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح
في مكاتبة عبد الله ابن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحايط لدينك وربما يتخيل المنع بوجوه
منها قوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب
الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة ابن حمران عن ابي عبد الله عم ما اعاد
الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تع ارأيت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول
النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل
فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله عم وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا
وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء
والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه اقول وللنظر في اكثر الادلة الطرفين
مجال واسع يظهر لمن تأملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما تحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة
بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين عم
لكميل ابن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وسنبين وجه دلالته هذا ولكن خوف الوقوع في
الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر
رجحان الاحتياط وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوقى

للنفس

للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط فكلما دل عليه الدليل
واقتضاه فليس باحتياط مثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام قائما
باقيا والشك في عدد الركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب
فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بهما
وهو مظنون فلا يجب ذلك فيهما لذلك او لاجل تساوي الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع مع نص على المذكورات فلا حاجة
الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة لكن مع ملاحظة جبره
بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة وقد وافقنا
فان دابه في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضا فقد ترى انه
يذكر في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال آخر القاعدة اما ستارة الخنثى
كالمرأة وجمعها بين احوالي الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن
في صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره تم وهذا باب مطرد شايع في الفقه يجري فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يتمسكون
في حكم الخنثى فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة جزما لكنها
لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في
الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا
لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليس رجلا على اليقين وكذلك في مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة
في وجوب الستر اخذا بالبراءة اللازمة وهكذا ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف
وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثى تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع
الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه واما ما ذكره من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه
الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك فمع ان الاكثر اعتبروا مراعات كميش
الذكر فيه للرواية الواردة في فعله ص في قتلى بدر في مواراة من كان منهم كذلك فيه انه لا دليل عليه حينئذ والتكليف
بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز
بملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين للامتثال فللوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم
هنا الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة
لجنح اليها فيما اختلف فيه من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد فقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة
ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال في الامر لكن ما ذكره ره اضعف فان التمسك بالقرعة في موضع الحكم بعد ما
تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة

فى الصلوة الى اىّ الجهات للتخيير اما استنباط الفتاوى والاحكام بالقرعة فهو مما دلّ الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح
به فى القواعد فانّه بعد ذكر المقامات مما يجرى فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء فى المرجحات والاولياء فى تجهيز
الميّت مع الاستواء والموتى فى الصلوة والدفن مع الاستواء فى الافضلية وعدمها وبين المزدحمين فى الصف الاول مع استوائهم
فى الورود وفى المزاحمة فى الدعاوى والدرس وتعارض البيّنات وغير ذلك قال ولا يستعمل فى العبادات غير ما ذكرناه ولا
فى الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا اقول ما ذكرناه من عدم استعمالها فى غير ما ذكر فى العبادات ينافى ما نقلناه عن
ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم انّ القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله صم
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات هذا الاصل بمثل هذه الاخبار ان القائل بوجوب
الاحتياط يقول به فى الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار
اليه الشهيد ره فى القواعد موجب لما فى المكلف وتحميل هذا الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف عن المؤاخذة
مع ان ملة النبى صم سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه
كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فى ما يرد الامر به مما يوجب قصد الوجوب
فيما يحتمل كونه مستحبا فى نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولم يظهر من ذكر
انّ عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن بما هو مطلوب فى الواقع من الجهات الاخر ايضا
وصيرورة بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعية نفسه كما مرّ ذكره مرارا هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة فى ان
الحكم فيما لم يبلغ فيه نص او دليل شرعى عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعه الى ما لا ريب فيه
وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فانّ الادلة من العقل والنقل دلت على انّ الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع
الى اصل البرائة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لما تحمل الاخبار الواردة فى علاج المتعارضين
عن ذكر الاحتياط والتى فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انّه يمكن ان يمنع دلالة
الرواية على المطلوب بان يقال الريب هنا التهمة يعنى دع ما يوجب وقوعك فى التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهرى
الريب الشك والريب ما رابك من الامور والاسم الريبة بالكسر وهى التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد
قولهم اتقوا مواضع التهمة مع انّ الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه اذا اردنا التشكيك فانّ المناسب للعمل
بالاصل والتخيير انّه عمل بما لا يوجب اليقين بالبرائة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك
بمعنى انّه يبدل يقين عدم حصول المأمور به بالشك فى حصوله بعيد مع انّه يلزم ح التفكيك بين الريبتين
فانّه يصير ح معنى قوله عم الى ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك فى حصول الامتثال وان حصل اليقين
بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون سنوحه وحدوثه اذا ثبت هناك يقين سابق
واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال

واللفظ انما

واللفظ انما يناسب الاول ولكن لا يصح فالظاهر انّ مراده عم هو ترك ما يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة
واطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد هذا كله مع انّ المطلوب ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه
المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب والكراهة مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان
من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ فى معنييه كما حققناه فى محله والثانى يوجب بطلان الاستدلال والاول
بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب فكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البرائة فيحمل على الاستحباب ومنها ما نقل
عن امير المؤمنين عم انه قال لكميل ابن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند
انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب فانّ الظاهر انّ المراد حصر الاخ فى
الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعنى هو هو فكما انّ الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطى ما هو مصلحة له مركوز
فى طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون دينك ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حايطة الله
ويستحب ان يأخذ بما هو الحايطة بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن ابن محمد بن سماعة عن سليمان ابن
داود عن عبد الله ابن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح عم يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا ويستر عنا
الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلى ح وافطر ان كنت صايما او انتظر حتى تذهب الحمرة
التى فوق الجبل فكتب الىّ ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ الحايطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند
انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر انّ الحمرة المشكوك فيها هى المترددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور
الشمس فوق الافق اللائحة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوءها فى الجبل والجدران
ونحوهما وح فلا ريب فى وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب ان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة
المغرب على الظاهر لصحة اطلاق اشتغال الذمة ح فانّ الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك
فى تحققه كونه مكلفا فيصح ان يقال لو فعل الصلوة ح فلا يبرء ذمته ويبقى ذمته مستصحبا وقد عرفت انّ التمسك بالاصل
لا يجوز فى مثله وقد ذكرنا فى مبحث الامر مع علم الآمر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا يدل الا على الاستحباب
كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن على ابن السندى عن صفوان عن عبد الرحمن ابن الحجاج
قال سئلت ابا الحسن عم عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما
جميعا ويجزى كل منهما الصيد فقلت انّ بعض اصحابنا سئلنى عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا
فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند انّ ذلك لا ينافى العمل بالاصل اذ هو مشروط
باليأس من الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انّ الآن لا يمكننا الحكم باصالة البرائة
حتى نتفحص عن الادلة فكذلك لاصحاب الائمة اذ هم ايضا كثيرا ما ظهر لهم انّ للشيئ حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل
وعرفوا انّهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم فى نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت

على القول بكفاية الاستتار الشمس ويمكن ان يقال وان قلنا بتعلق
الحكم فى باب البرائة الحكم ان زوال الحمرة المغربية ان الاصل
المشهور من اعتبار ذهاب الحمرة المغربية ولكنه لما
والمعيار فى الوقت هو غروب القرص
كان يختلف الحال فى معرفته باختلاف الامكنة
والاحوال فجعل له علامة تقدم عليه بعض الزمان
اعتبار زوال الحمرة لكى يحصل الجزم بالغروب مقارنا
مثل اعتبار الغرة لاجل عدم اختلاط المياه
والانساب فيصير الاحتياط هنا حكما خاصا مستقلا

ما يتبين هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص ونظيره من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب
من ان ذلك مما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء محتمل له فردان والمطلوب فرد واحد معين عند الشارع مبهم عندنا المخاطب
وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف
مع ما عرفت كلام المحقق ونقله الاقوال الثلثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى
زرارة قال سئلت الباقر عم فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال خذ يا زرارة بما اشتهر
بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما
مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهما او مخالفين فكيف اصنع
فقال اذن فخذ فيه بالحايطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما
دل على التخيير او براءة الذمة من التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء في آخر الكتاب بل ببعض
اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها
فيرجع الى اصل البراءة ايضا فلا وجه لحمل الرواية مثل نظايرها على الاستحباب قد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن ابن
الحجاج عن ابي ابراهيم عم قال سألته عن الرجل تزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا يحل له ابدا فقال لا اما اذا
اذا كان بجهالة فيتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت بأي
الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالة انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى
الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت
عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم
بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **قانون** لا اشكال في جواز اعمال اصل البراءة
قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي صلعم وبسط
الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ عقولهم الى مضارها منفية عنها وكثيرا من
الامور التي لم يبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مأمورا بها ففي ما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة
عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي ص مستمرين في صحبته مترددين في كون ذلك باقيا على حالة الاول او ورد فيه
حكم فلا يحكم العقل حينئذ بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم
ايضا بالاباحة والبراءة ثم ليتمم هذه التسجيلة زمان الغيبة بل يصير ذلك فيه اظهر فلا يجوز العمل بالاصل
من دون الفحص لذلك ولانه يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر عليه ولم يثبت لاعمال

اصل البراءة

اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتأخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شرايط
ثلثة ونحن نذكرها محررا كلامه عما لا يحتاج اليه او لا يمكن توجيهه ليطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم
شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما
فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر او يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك الكرية الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب
الاجتناب عنه او يقال في الكر الذي يحتمل حصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة والثاني ان
لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته
فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله عم لا ضرر ولا
ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح والثالث ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة
بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل شرعي
على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك
اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة
البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة
التي اوجب وقوعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص
والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب
اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة
الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرضه فيما حصل الماء تدريجا او [illegible] بقي ماء في الغدير بعد ما كان كثيرا
غاية الكثرة فلا معنى للاصل هناك نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما
لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما كالوارد ثانيا بذلك الماء تطهيرا فلا مانع
من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة اطلاق
الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم
التقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيقال الاصل عدم تقدم الحادث
على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ الحادثين
بالنسبة الى الآخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الآخر فان الحادثين المتحققين في الخارج
اللذين لم نعلم تقدم احدهما على الآخر فنسبة التقدم والتأخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة
عدم تقدم احدهما على الآخر وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بانه تنجس
وشك في ان الكرية متقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك

وذلک لیس لاصالة عدم تقدم احد الحادثین علی الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما کان متأخرا عن الاستعمال صم

باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان العلم بها فيظن بقاء
عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله فى زمان ظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة
فيه اصلا واما الثانى ففيه ان نفى الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز
التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا
اشكال فى عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال فى الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم الدليل فلا محصل لما ذكره
والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو
موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر فى الاسلام فى غاية الكثرة
فالمراد اما من النفى النهى يعنى يحرم الضرر والضرار والمراد ان المنفى هو الضرر الخالى عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران
لسبوقه بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الحق والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر فان قلنا
ان المراد به النهى فلا دلالة فيها على الضمان فى المذكورات لان غايته العقاب على ذلك الافعال اما الضمان فيحتاج
الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان
معنى الرواية ح لم يجوز الله تعالى للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما رخص فيه الشارع من اقسام الضرر فهو مع
الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخصه الشارع فيه جبران فضلا عن قوله
الجبران اذ ليس معنى الجبر لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اى نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله
المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران يتعلق بمال الضار بمثل ما اضر ونحو ذلك ففى كلتا الصورتين يجوز اجراء
اصل البراءة فى عدم الضمان بل وعدم التعزير ايضا ويندرج فى تمامات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيتق
الزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشترى ضرر بالبايع ورفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجرى
ذلك فى مثل الامثلة المذكورة فيتق يجب على المتلف الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر فحصل
وهنا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يق ح يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر فتعين التدارك
من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف فهو خروج عن الاستدلال بنفى الضرر مع ان حكاية سمرة ابن
جندب المشتملة على هذا اللفظ التى رواها الاصحاب لا يدل الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها نعم روى البزنطى فى الصحيح
عن حماد عن المعلى ابن خنيس عن الصادق عم من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال
بعض الافاضل فى صورة كون الاضرار ظلما الظاهر من ملاحظة قوله لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران وان لزام
الضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او استبراء المستضر تحصيلا ليقين البراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع
وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو مم كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه
خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لان الحكم شرعا ثم ان ظاهر الاستدلال

فى كثير

فى كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تع بعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم فى اخراج
المؤن فى الزكوة بنفى الضرر وبخيار الغبن فى البيع فان الله تع لو جعل البيع لازما فيلزم منه اضرار عبده و
واضرار العبيد بعضهم لبعض وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم
لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية والعقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفى العسر والحرج
فاذا انجر الكلام الى هنا فلا بأس ان نشرح هذا المقال ونبين حلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف فى مقالاتهم شيئا
فى توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه فى غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفى العسر والحرج
ونفى الضرر فى موارد كثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله تع او جانب العبد والايات والاخبار الدالة على نفى
العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح فى العموم واما خبر الضرر فقد ذكر فى التذكرة قوله عم لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام ومن طرق
الخاصة كثيرة اكثرها فى حكاية سمرة ابن جندب منها ما رواه فى الكافى والتهذيب فى الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر عم
قال ان سمرة ابن جندب كان له عذق فى حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان وكان يمر به
الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصارى ان يستأذن اذا جاء فقد ابى سمرة فلما ابى جاء الانصارى الى رسول الله فشكى اليه فاخبره الخبر
فارسل اليه رسول الله صم واخبره بقول الانصارى وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه
حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله
للانصارى اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها قيل فى الاسلام وروى طلحة ابن زيد عن
الصادق عم قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وصحيحة البزنطى وقد تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة
والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجيء الكلام فى تفاوت معنى لفظى الضرر والعسر المنفى من فعل الله تع
مثل رخصة القعود فى الصلوة والافطار فى الصوم للمريض ومن افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما
يكون حرجا ان تلك المذكورات اما يراد على التكاليف الثابتة نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فينفيه راسا
كعدم نجاسة الحديد ثم ان هنا اشكال من وجوه الاول ان نفى المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد
من التكليف بالجهاد والحج والصوم فى الصيف الحار والجهاد الاكبر الذى هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل
ورفع الشكوك والشبهات والتولى عن اديان الاباء والامهات والثانى هل للمذكورات حد او موكول الى العرف
واللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا تعارض بها الدليل او هى من الادلة فعلى
الثانى فهل تخصيص بها ساير الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينهما تعارض من وجه والرابع انا نرى بعض
التكاليف لم يرض الشارع فيها لنا بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذلك الكلام فى الضرر وانا نرى التكليف
بالخمس والزكوة وصرف المال فى الحج وفى انفاق الوالدين وغيرهما وكذلك الاشكال من ساير الوجوه فنقول الذى
يقتضيه النظر فى مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة فى الشريعة ان

العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما هي لازمة للطبايع التكليفات الثابتة من حيث التي معيارها طاقة متعارف
الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر
ما ثبت وهو ما لا ينفك عنه عامة الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر
والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي
سواء لم يثبت اصله او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع
كالقصر والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار التقية وبيع البيض والبطيخ
ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف دفعا للمشقة في الاب
والمرأة للحياء واما من جهة التعميم لجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية
للعلماء وهذه المذكورات من باب الدليل والا فلا فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض
قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ونحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت
من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير سيما اذا استلزم
التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه ح والاولى ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع علم تضرره نفسه
بتركه فهو اولى بعدم الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما
وارجحهما اختيارا فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرره نفسه فلاحظ الروايات الواردة في
حكاية سمرة فانه صلعم اراد الجمع بين الحقين بان يستأذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او نحو
ذلك فلم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف
في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو
غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من بداية الحكاية فيجيبه في آخرها قال ما اريك يا سمرة الا
مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن ساير الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق
وظاهر اتفاقهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه
فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل
الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع
انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتأكيد انتهى وقيل الضرر هو
الاسم والضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا
يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو
المضار من حيث هو كذا اما الثالث فقد ظهر ما فيه مما مر هنا وما اسلفناه في اوايل الكتاب وما ذكره من اثباته

من النص

الكلام في بيان الادلة

من النص فلا وجه له اذ ورود النص في كون شيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات كصحيحة حماد
وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء ايضا لا يتم لعدم دلالتها على الكل الواجبات وعدم تميز الواجب من المستحب فيها
وكذلك ساير الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها فالحصر تمام الاصل بضميمة الاصل قانون استصحاب
الحال هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك ما يعم
من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان
بنائهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الآتية فلا يضر التساوي
الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق
وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الآن يدعي ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل
من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما اذا حصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او عدم استمراره
فليس بالاستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه
في الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما يقيد بدلالتها على التكرار
التكرار او لا وكذلك الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل
في خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى
الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك
قد يحصل في التكليف في الموقت كمن شك في وجوب تمام الصوم لو حصل له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه يبيح الفطر
ام لا وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم
لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض او التأبيد والدوام كالزلزلة ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة
الذي هو سبب لتنجس الكر والطهارة التي هو شرط الجواز المفتي في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه
مما ذكر سابقا لامكان حصول الشك فيهما والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو
اما باجرائه في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير كما لو مزج المتغير جسم طاهر له لون ادنى او في المسبب اما هو الحالة
الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس فيه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا
ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية والابتدائية والوضعية وما يستتبعها من الاحكام الطلبية اللازمة
لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت
من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع وضعي او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من
جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من شأنه ازالته وهو قد يكون معينة معلوما
لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما وحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا

اصلا وشك فى حصوله وقد يكون كعلومًا فى صدقه على شيئ حاصل وقد لا يكون ثابتا بل يشك فى ان الشيئ الفلانى هل هو
مزيل ام لا وسيجيئ امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد ثبت الحكم فى الجملة ولا يعلم شيئ من الاستمرار وعدم
الاستمرار اصلا وقد ثبت الحكم مع الاستمرار فى الجملة وقد ثبت الاستمرار المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم فى حجيته
وعدمه فى المقامات الثلثة قال العضدى معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك
فهو مظنون البقاء وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لافادته الظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين
كالمزنى والصيرفى والغزالى على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعى ولا فرق عند من يرى صحته
بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف فى كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما
شرعيا مثل قول الشافعى فى الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى تثبت معارض والاصل
عدمه الى آخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال بحجيته لم يفرق بين استصحاب حال الشرعى وغيره ونفى الاصلى الذى ذكره اعم من
البراءة الاصلية التى يسمى استصحابه استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعى كالرطوبة واليبوسة
ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتأمل ولكن المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس فى
مبحث الاستنجاء بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى الشرعى وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب
او بدن وللثانى برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول ويدخل فى غير الشرعى جميع ما يتعلق
بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التى هو اصل فى كل حادث بل فى كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوى وعدم تعدد
الوضع وعدم التغير فى الماء المتلون وعدم التذكية فى الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوى على حاله واصالة بقاء المفقود
وهو يستلزم كون اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوى ايضا خلافيا وبعضهم فرق فى استصحاب حال الشرع بين ما ثبت
بالاجماع او غيره فنفى الاول دون الثانى كالغزالى وذهب المحقق الخوانسارى الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعنى اثبات
حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه بكلا قسميه اللذين نقلناهما عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر
وهو ان يكون دليل شرعى على ان الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين فى الواقع بلا اشتراط بشيئ
اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما علم مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك فى وجوده واستدل
عليه اولا بانه اذا كان امر او نهى بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا
بالرواية الاتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين فى زمان
فينبغى ان لا ينقض فى زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين
بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك
لان اليقين بحكم فى زمان ليس مما يوجب حصوله فى زمان آخر لولا عروض شك وهو ظ ثم قال فان قلت هل الشك فى كونه

الشيئ

الشيئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك فى وجود المزيل ام لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة
فى الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيئ وشككنا فى صدقها على شيئ آخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما
ثبت ان ذلك الحكم مستمر فى الجملة ومزيله الشيئ الفلانى وشككنا فى ان الشيئ الآخر ايضا مزيله ام لا فح لا ظهور فى عدم نقض الحكم وثبوت
استمراره انتهى فظهر ما ذكره المخالف فى المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزوارى فى الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء الكر
الذى سلب الاطلاق عنه بعد ما وجد بالمضاف النجس بان المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب الحكم المذكور الى ان يثبت
الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين وان ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق
عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فان دل الدليل على الاستمرار كان
ثابتا والا فلا وههنا لم يدل الاجماع على استمرار النجاسة فى الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به بعد الملاقات فالحكم مختلف
فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول الصادق فى صحيحة زرارة ليس ينبغى لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين
آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعى الذى تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له
دليلا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك فى رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيئ الفلانى رافع لحكم لكن وقع
الشك فى وجود الرافع والثانى ان الشيئ الفلانى رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك فى كون بعض الاشياء هل هو فرد له اولا
والثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك فى اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لا من كونه على اعتبار متعدد او غير ذلك
الرابع وقع الشك فى كون الشيئ الفلانى هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهى عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك فى
الصورة الاولى من تلك الصور الاربع دون غيرها من الصور لان فى غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذى شك فى كونه رافعا
لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك فى كونه رافعا واما اليقين بوجود ما يشك فى كونه رافعا للحكم بسبب ان الحكم فى استمرار الحكم معه لا بالشك فان
الشك فى تلك الصورة كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه النقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك فى كونه رافعا للحكم
بسبب ان الشيئ انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منه فلا يكون فى تلك الصور نقض للحكم اليقينى بالشك وانما يكون ذلك
فى صورة خاصة غيرها فلا عموم فى الخبر الى آخر ما ذكره وهذا ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب فى الامور الخارجية مطلقا الا فى بعض الصور الذى هو ما علم الرافع
فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا والثانى عدمها مطلقا والثالث الحجية فيما اذا كان وضعيا دون غيره والسابع الحجية فيما اذا
كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك فى حصول الغاية والثامن الحجية فيما اذا كان الشك فى حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غير
والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتأخرين لنا وجوه فى الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه
فى حال او وقت فلم يحصل الظن بطرو معارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بنى آدم فى الاشتغال
بالحرث والتجارة وبناء الدار والشك وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى جزاير البلاد الواقعة فى السواحل والقراض
وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول فى الآن السابق لان ما
ما ثبت جاز ان لا يدوم بل انا لما وجدنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعدادها

لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض م

شك فى وجوده ونظيره منه ره سره كعكس الذى هو ما علم الرافع ولكن شك فى وجوده ونظيره منه
فى غير هذا الموضع نفى حجية الاستصحاب الرابع فى نفى الحكم الشرعى دون الامور الخارجية
والخامس الحجية فى نفى الحكم الشرعى او ثبوته بالاجماع
والسادس الحجية م

وتفاوتها فى مراتبها فنحكم فيما لم يعلم حاله بما وجدناه فى الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ
زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للانسان يقتضى مقدارا منه وللفرس مقدارا
آخر وللدود القز والبق والذباب مقدارا آخر وكذا للرطوبة فى الصيف والشتاء وللحشرات مقدار آخر وهكذا فهنا ظنان الاولى اتعاب
الاستمرار فى الجملة والثانية اتعاب مقدار الاستمرار فيما جهل حاله من الممكنات القارة تثبت ظن الاستمرار فى الجملة
بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع
الذى هو من جملتها فالحكم الشرعى مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة اغلب الاحكام لانه الانسب والاقرب
مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالى بالنسبة الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر
الاحكام الشرعية واذا اردنا التكلم فى استصحاب الحكم الشرعى فنأخذ الظن الذى ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام لانه
الانسب الاقرب وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر العباد ايضا ثم ان هذا الظن الحاصل من جهة الغلبة فى الاحكام
الشرعية محصلة انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكام آنية مختصة بآن الصدور
بل يفهم من حاله من جهة امر خارجى عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار
واذا رأينا منه فى مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده
كان من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار فنقول ان مراده هنا ايضا من الامر
الذى الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو القول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام فى موضوعات الاحكام
من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوى ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته
فعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما بكون علة الوجود هو علة البقاء على حسب المعتاد المعلول او بتجدد
العلة للبقاء بل يمكن ان يقرّ ذلك فى الحكم الشرعى ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القرائن الخارجة
كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا آخر وهو نفس القرائن الخارجة من تنصيص آخر او اجماع على الاستمرار
ونحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اتعاب الظن بالبقاء فى كل ما ثبت وقد اثبتناه من المزبورة والوجدان ومنكره مكابر
ولا يهمنا اتعاب سبب الباعث على الظن وان كان على الظاهر هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستند حصولها الى
علل تلك الافراد الحاصلة انما اللائق بالمبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل
وقد بيناه سابقا فى مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله
ان كان الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الآيات والاخبار فان كان دليل حجية تلك
الظواهر الاجماع فهو فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان تمامية
تواتر معنى اللفظ فى الجملة لا عموما اذ دعوى القطع بالمعنى كلية ممنوع فيما نحن فيه ثم وان كان دعوى الظن والظهور
فاى دليل على حجيته الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرناه ثمة غنية عن الاعادة فراجعها واما

ما استدل

للجدران القويمة يقتضى مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل م

ما استدل به الآخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق قال المقتضى للحكم الاول
ثابت فثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته فى الثانى اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا
التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك
يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما من رافع وانت خبير بما فيه اذ المقتضى
للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض كونه
مقتضيا للآن الاول فقط فلا معنى لاقتضائه فى غيره وان اخذ كونه مقتضيا فى الجملة فتساوى احتمال وجود الرافع
وعدمه وتساقطهما لا ينفع فى اثبات الحكم فى اوان اللاحقة من جهة المقتضى بل عدم المقتضى هو مقتضى العدم
كما تراه اليه الاشارة الثانى الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة قال قلت له الرجل
ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن
فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك فى جنبه شئ وهو لا يعلم به قال لا حتى تستيقن
انه قد نام حتى يجيئ من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه
بيقين آخر واليقين والشك فى الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه فى محله من كون المفرد المحلى باللام
فى تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول
او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل تعين
الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه ح يصير من باب رفع الايجاب الكلى لوقوعه فى حيز النفى لانه بعيد عن اللفظ
وينفيه التأكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يحب كل مختال فخور مع ان كون قوله ع لا تنقض اليقين ابدا بالشك
فى قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار
قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق
حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ان المعهود هو التشخص لا نوع يقين
الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحسن الاشكال فى العموم فى اليقين وكذا
لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاول عدم
اجتماع اليقين والشك فى شئ واحد بل كذا الظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم نقض اليقين
بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فما كان حكم الوضوء فى حال تيقنه وهو جواز الدخول فى الصلوة مثلا لا يجوز
نقضه بالشك فى الوضوء ثم انك اذا تأملت فى فقه الحديث تعلم ان نظر الامام ع الى نفى تحقق النوم فى الخارج ليس اقل
من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه ع الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن
دون العين فقط يفيد انه اعتبر اليقين فى الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية

فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية م

ويمكن رد تعليل التفتازانى حيث قال ما له الى اجتماع الظن والشك منكر

دون الخارجية لانّ ذلك انّما هو شأنهم ومن قبيل حصول النّوم فى الخارج وحصول الجفاف والرّطوبة وامثال ذلك ممّا
تيعلّق به الاحكام الشّرعيّة وامّا ماذكره المحقّق الخوانسارى من انّ الرّواية لاتدلّ الّا على ماثبت استمراره الى غاية من جهة
الشّرع تمسّكا بانّ المراد من عدم نقض اليقين بالشّكّ هو عدم النّقض عند التعارض ومعنى التّعارض هو ان يكون الشّى
موجبا لليقين لولا الشّكّ فقد اورد عليه بانّه كك فى استصحاب القوم ايضا يعنى مالم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا ثمّ
ثبت الاستمرار فى الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض انّ الكلام ليس فيما كان مقيّدا بوقت او ما اختصّ ثبوته
بآن فانّ الشكّ لو فرض عدم عروضه فى الزّمان الذى عرض فيه او عند الحال الّتى فرض عروضه عندها ح لكنّا قاطعين
بالبقاء ايضا لانّ عدم العروض انّما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علّة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل
اليقين بوجود المعلول لانّ بقاء المعلول انّما هو ببقاء علّة التامّة وزواله انّما هو لعدمها وحاصل هذا الايراد
هو استدلال الى انّ علّة الوجود فى هذا المعلول هو علّة البقاء الى آن حصول الشكّ يعنى يظهر من فرض انتفاء
الشّكّ انّ العلّة الموجدة هى المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بانّ انتفاء الشّكّ انّما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت
انّ علّة الوجود فى الآن الاوّل هو علّة الوجود فى الآن الثانى ايضا فكان انتفاء الشّكّ فى الصّورة الّتى فرضها
المستدلّ يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشّارع فلك فيما ذكره القوم انتفاء الشّكّ يوجب
اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشّكّ واليقين بالحكم السّابق فانّ المراد من الشّكّ هنا ما ينافى اليقين
وهو اعمّ من الظنّ والقطع بانتفاء الحكم السّابق ايضا ليس كلا منافيه حتّى انّه اذا انتفى الشّكّ فقد حصل اليقين
بالوجود وقد ثبت اليقين بالعدم بل الكلام انّما هو فى ثبوت الحكم الشّكّ السّابق فى زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السّابق
مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل انّ المراد بالشّكّ هنا احتمال زوال الحكم السّابق لا مجرّد التّردّد
بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الّا اليقين السابق مع انّ ذلك يرد المستدلّ ايضا فانّ الشّكّ فيما فرضه
على هذا التقدير اذا فرض انتفائه فلا يثبت استصحابه لاحتمال تحقّقه فى ضمن القطع بعدم الحكم السّابق لا بانسحابه لا يبقى
انّ الشّكّ قد يوجبه نفس التّحوّل فى الوقت الثّانى وفرض عدمه انّما هو لفرض عدم الوقت الثانى وهو لا يثبت
الّا اليقين فى الآن الاوّل فلم يتّحد مورد الشّكّ واليقين بخلاف ماذكره المستدلّ فانّه اذا فرض انتفاء الشّكّ فثبت
اليقين محلّه من جهة النّصّ الشّارع على الاستمرار لانّا نقول مع انّ هذا الفرض نادر الوقوع سيّما فى الاحكام الشّرعيّة
المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاوّل وعدم اعتبار الآن الثانى غاية الامر حصول اليقين فى الآن الاوّل لا بشرط
الآن الاوّل فالقدر المتحقّق انّما هو ثبوته فى ظرف الخارج وانتفاء الشّكّ يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية
الآن الثانى ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثانى حتى ينتقل الى الآن الاوّل ويفيد اليقين فى الآن الاوّل مع انّه
يرد النقض فيما لو فرض فيما فرضه المستدلّ ايضا ان يصير الآن المتأخّر سببا للشّكّ فى ثبوت الاستمرار المنصوص
عليه الى غاية معيّنة هل هو ثابت فيه او ينحصر فى الآنات المتقدّمة عليه حرفا بحرف والحاصل انّ ماذكره فى معنى
الحديث

الحديث انّه لا ينقض اليقين المفروض فى زمان الشّكّ الذى لولا الشّكّ لكان ثابتا بالشّكّ وهو مع انّه يجرى فى استصحاب القوم
بالبعض من التّحقيق المراد من الحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشّكّ كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر
من الحديث وامّا قوله فى جملة ما نقلنا عنه سابقا قلت فيه تفصيل فمرجعه ليس الى القول بعدم التّفرقة بين الصّور بل
ويكون انّ الفرق انّما يتحقّق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اوّلا كما قد يتوهّم بل الى التّفصيل فى الصّورة الاولى
فى الفرق بين الشّكّ فى كون الشّى فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه مهيّة واحدة والشّكّ فى تعدّد ماهيّة المزيل لا الشّكّ
فى وجود المزيل والشّكّ فى كون الشّى مزيلا كما توهّم ولم يتعرّض لبيان الفرق وسنبيّنه وامّا ماذكره المحقّق السّبزوارى من
الفرق بين الاقسام المذكورة فى كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصّل فلنذكر اوّلا امثلة للصّور المذكورة ثمّ نتعرّض لابطال
الفرق فمثال الاوّل استمرار علاقة الزوجيّة مع الشّكّ فى موت الزّوج واستمرار نجاسة البدن والثّوب مع الشّكّ
فى الغسل ومثال الثّانى استمرار الطّهارة الى زمان الحدث مع الشّكّ فى كون المذى حدثا اذا حصل من جهة تعارض
الادلّة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التّطهير بالماء مع غسله بماء السّيل المشكوك فى كونه ماء ومثال
الثالث كلّ شيء مجهول الحال الذى فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انّه حرام فانّ الحلال والحرام ماهيّتان معلومتان
وافرادهما الواقعيّة ايضا معلومة متيقّنة فى متن الواقع بحيث انّه لو علم انّه مغصوب يتيقّن انّه حرام ولو علم انّه من المباحات
الاصليّة الجائزة من دون تعديق انّه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجين اللّذين اوجبا تعذّر التفرقة
لا يعلم انّ هذا التّشخّص الموجود المجهول الحال فرد من اىّ الصّنفين ومتّصف بايّهما ومثال الرّابع الشّكّ فى كون استحالة
الكلب بالملح اذا وقع فى المملحة مطهّرا اقول انّ دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصّورة الاولى
فانّ كلّ ذلك من موارد نقض اليقين بالشّكّ قوله بل انّما حصل النقض باليقين بوجود ما يشكّ فيه
انّ المتبادر من الخبر انّ موضوع الشّكّ واليقين ومورد هما شيء واحد فاليقين بوجود المذى مثلا لم يرد على اليقين
بالطّهارة بل هما امران متغايران فالشّكّ واليقين كلاهما لابدّ ان يلاحظا بالنّسبة الى الطّهارة فمراد من لا يفرّق
بين الصّور انّ وجود المذى بعنوان اليقين لمّا كان يستتبع الشّكّ بزوال الطّهارة الّتى كانت يقينيّة فقد صدق
تواردهما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله فانّ الشّكّ فى تلك الصّور كان حاصلا من قبل الخ فيه انّ
ما كان حاصلا قبل هو الشّكّ فى كون نوع هذا الشّى رافعا لنوع هذا الحكم وامّا الشّكّ فى رفع الحكم الخاص فانّما حصل
بتحصّل الشّكّ الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشّى الخاص فانّ حصول ما هو مشكوك فى كونه من الرّافعات
مستلزم للشّكّ فى رفع هذا الحكم الخاصّ بحصول الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشّكّ لم يكن من قبل فصدق انّ اليقين
انتقض بالشّكّ لا باليقين وهذا ظاهر ومما ذكرنا ظهر انّ العلّة التامّة والجزء الاخير منها هو الشّكّ المسبّب عن هذا اليقين
لا نفس اليقين وصحيحة اخرى وهى مذكورة فى زيادات كتاب الطّهارة من التّهذيب وهى طويلة وفيها مواضع من الدّلالة
بما يقرب من صحيحة المتقدّمة وصحيحة اخرى ايضا وهى مذكورة فى باب السّهو فى الثلث والاربع من الكافى عن احدهما

ومن البحار ايضا عن امير المؤمنين عم

قال واذا لم يدر فی ثلث هو او فی اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شیئ عليه ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك فی اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنی عليه و
لا يعتد بالشك فی حال من الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن علی بن محمد القاسانی قال كتبت اليه وانا بالمدينة
عن اليوم الذی يشك فيه من رمضان ايصام ام لا فكتب عم اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وما رواه العلامة
المجلسی فی البحار من باب من نسی او شك فی شیئ من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله
عن محمد بن عيسى اليقطينی عن القسم ابن يحيى عن جده الحسن ابن راشد عن ابی بصير ومحمد ابن مسلم عن ابی عبد الله
عم قال قال امير المؤمنين عم من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفی اواخر الخصال
فی حديث الاربعمائة عن الباقر عن امير المؤمنين عم من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين
لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر فی غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين
واعتمد عليه الكلينی وذكر اكثر اجزائه متفرقة فی ابواب الكافی وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
مع اعتضاد ما بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين الثانی
الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة فی موارد خاصة لكن استقراؤها والتأمل فيها
يورث الظن القوی بان حجية العلة فی تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس فی
شیئ بل فی كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله فی الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا فاذا
اجتمع الظنون الضعيفة فيقوی فی غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع عم لا من الترديد او
الدوران ونحوهما وان شئت جعلته من عموم الظن المجتهد الذی اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول
ان المعتمد فی الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم فی الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل
على مقتضى اليقين السابق لانه وان لم يكن مظنونا فی نفسه وبينهما فرق بين فمن الروايات قول الصادق عم
فی موثقة عمار كل شیئ نظيف حتى يعلم انه قذر وقوله عم ايضا بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه
انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شیئ او كل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما نعلم انه
نجس اياه مثل الشك فی اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان آخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله عم
كل شیئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة فی الموضوع ان الاشياء اولها
بعضها متصف فی الخارج بالنجاسة الواقعية التی تعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه لك
فرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشیئ المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول
الحال وظاهر من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة فی الحكم الشرعی فنقول
ان هذا الشیئ المشتبه الحكم فی انه نجس ام لا مثل العصير العنبی بعد الغليان والجسم الملاقی له هل حكمه الشرعی بالخصوص من

الطهارة

الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجيس الماء القليل بملاقات
النجاسات بقوله عم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعانی الثلثة من اللفظ وتوضيح المقام ان
قوله عم كل شیئ نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معان ثلثة الاول كل جزئی حقيقی من الاشياء علم طهارته سابقا
واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى يعلم انه صار قذرا بملاقات ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند شیئ البول
فی اصابته بالثوب والثانی كل جزئی حقيقی لم يعلم انه هل هو من الاشياء التی اتصف بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة
ام من الاشياء الباقية على طهارتها فنحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التی
اتصف بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئی الطاهر العين
بالنجس العين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم كلية وشخصية جميعا
المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها
كالغنم والظبی وذلك مثل ابن آوى فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك المعانی الثلثة فی قوله عم كل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث وبين المعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلی فی ذلك الشیئ
هنا اذ الجهالة لم يتعلق بحكم الجزئی من حيث انه جزئی بل من حيث انه كلی او فرد للكلی نظير قوله عم كل شیئ مطلق
حتى يرد فيه نهی بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعی على
الوجه الكلی بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة
الشبهة بالحكم والسابقان من جملة الشبهة فی الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعانی عرفت
ان المعانی متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا فی اطلاق واحد كما حققنا فی اوائل الكتاب والقول بان كل
شیئ عام قابل لارادة الكلی والجزئی وكذلك العلم يشمل العلم بالكلی والجزئی فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت
اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على موارد حاجات المكلفين
وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شیئ طاهر باليقين السابق حتى يعلم من
الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شیئ مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى يعلم من
الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شیئ يحتمل ان يكون حكمه الشرعی الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم
من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث يساوق اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص
وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادعاء
المعنيين فی الثالث بان يقال كل شیئ مجهول طهارته ونجاسته سواء كان كابن آوى والفارة او كالجسم الطاهر المشكوك
الملاقات بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل
بالحكم الشرعی ولا ينافی شیئ منها لزوم الفحص عن الدليل فی غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة

عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين
والرواية ظاهرة فی البناء على الطهارة
من دون الفحص وهو يناسب المعنيين

للجهالة بالحكم الشرعي اما لجهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه في كلّ
من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بدّ في ارادة
كلّ منها ذكر لفظ يدلّ عليه فلا بدّ ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي و
ارادة الاشخاص لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلّي والجزئي بملاحظة الكلّي فهو يرجع الى المعنيين الاوّلين والثاني
اظهرهما فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح سيّما مع ملاحظة انّ المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب
انّه يحصل في الموضوع لا الحكم فانّ العلم بالحكم الشرعي غالبا انّما هو من الادلّة الظنّية غاية الامر كونها واجب العمل وهو
لا يوجب العلميّة الحقيقيّة ولذلك قال ع في بيان حكم المجهول محضا كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي لا حتّى يعلم انّه
حرام مع انّ حمله على المعنى الثالث صحيح وورود قوله ع كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاوّل مع ما ورد
من الاخبار الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التأكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانّه تأسيس كما
الحلّ في قوله ع كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وممّا يبعّد ارادة المعنى الاوّل ويقرّب المعنى الثاني انّ
الظاهر انّ لفظة قذر صفة مشبهة دالّة على الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة
لا فعل ماض مفيد لتجدّد حصول القذارة فيفيد انّ الشك انّما هو في انّ الشيء هو الطاهر او القذر لا في انّ الشيء حصل له القذارة
ام لا وحاصل المقام انّ ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلثة لا يمكن الّا مع التجوّز والتكلّف الذي لا يناسب الاستدلال
والحمل على المعنى الثالث دون الاوّلين بعيد لفظا ومعنى وكذلك ارادة المعنى الاوّل دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج
الى تأمّل تامّ ثمّ نرجع الى ما كنّا فيه ونقول انّ انطباق الرواية بالمعنى الاوّل على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين
الاخيرين ولكنّهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصليّة وامّا المعنى الاوّل فيمكن حمله عليه وعلى
استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله ابن سنان الدالّة على طهارة الثوب الذي
اعاره الذمّي وعدم وجوب غسله لانّه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد مرّ صحيحتا الاخريين في شبهة الموضوع
وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انّه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقّن الطهارة والشك
في الحدث وعكسه وتيقّن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به متى لم يعلم
رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجيّة في المفقود وكذا المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك ممّا لا يحصى فيكون حجّة
لانّ علّة عملهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل اينما تحقّقت علّته او لانّه اذا ثبت حجيّته في بعض المسائل فلا قائل
بالفصل واورد عليه بانّ العلّة لعلّها لا تنتفي خصوصها من نصّ او اجماع او غير ذلك فدعوى العليّة ممنوعة وكذا
دعوى الاجماع المركّب اذ هو انّما يتمّ لو ثبت انّ عملهم انّما كان من جهة الاستصحاب والانصاف انّ ملاحظة هذه
الموارد الكثيرة يورث الظنّ القوي لو لم نقل بالعلم بانّ المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلّة التي ذكرناها سيّما مع
اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجيّة الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتجّ النافون بالآيات

والاخبار

الّا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجيّة مطلق الظنّ [illegible] وانّه لا يجوز اثبات المسئلة الاصوليّة باخبار الآحاد وربما منع بعضهم منه حصول الظنّ [illegible]

والاخبار الدالّة على حرمة العمل بالظنّ في باب خبر الواحد ولاثبات حجيّة ظنّ المجتهد كما بيّنّاه ثمّة وامّا انّ المسئلة الاصوليّة لا تثبت
بالظنّ فقد عرفت انّ التحقيق خلافه ثمّة ايضا وامّا انكار حصول الظنّ منه فمع انّه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم [illegible]
نظرا الى الاخبار ايضا وحجّة القول بالحجيّة في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجيّة فهو دليل النافين من منع حجيّة مطلق الظنّ
او نفي الظنّ ومنع دلالة الاخبار فانّه لا يظهر شمولها للامور الخارجيّة مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم
في مثل هذه الامور الخارجيّة فهو دليل النافين من منع حجيّة مطلق الظنّ او الذي ليس حكما شرعيّا وان كان يمكن انّ
منشأ الحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج فيها هكذا حقّق المحقّق الخوانساري في حاشية شرح الدروس
قال وهذا ما يقال انّ الاستصحاب في الامور الخارجيّة لا عبرة به اقول وفيه انّ اليقين والشك عامّان سيّما في رواية
الخصال وبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجيّة سيّما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعيّة ثمّ مع انّ عدم جواز نقض
اليقين في كلامه كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى بقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول
المنجّس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تأمّل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة
قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته وان لم تشكّ ثمّ رأيته
رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثمّ بنيت على الصلوة لانّك لا تدري لعلّه شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين
بالشك الحديث بل قال المحدّث البارع الحرّ العاملي في كتاب الفصول المهمّة في اصول الائمّة ع بعد ما ذكر فرقة من الاخبار
التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدلّ على حجيّة الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانّما تدلّ عليه في موضوعاته ومتعلّقاته
كتجدّد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدّد ملك او نكاح او زوال ونحو ذلك
كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وقد حقّقناه في الفوائد الطوسيّة اقول ويظهر ممّا ذكرنا حجّة القول بالعكس وجوابه
ايضا وحجّة القول بنفي الحجيّة في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع انّ ثبوت الحكم في الآن المتأخّر يحتاج الى دليل لو كان بالاجماع
ثابتا في الآن المتأخّر ايضا لما حصل فيها خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمّم الذي اصابه الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف
عن انّ الاجماع لم ينعقد الّا على وجوب المضيّ في الحال الاوّل وهو ما قبل رؤية الماء والّا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا
لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل آخر على الانسحاب فلا يثبت الحكم السابق في الآن المتأخّر وفيه انّ هذا الكلام يجري في
غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النصّ الدالّ على ثبوت الحكم في الآن الاوّل شاملا للآن المتأخّر بعمومه فهذا الا
استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتأخّر وهذا الدليل
انّما يناسب القول بنفي حجيّة الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحلّ انّا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع انّ الاجماع
موجود في الآن المتأخّر ولا نقول ايضا لا بدّ ان يكون المسئلة في الآن المتأخّر ايضا اجماعيّة بل نقول انّ الاجماع ايضا
كالنصّ كاشف عن حكمة واقعيّة اوجبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيّد بثبوت الحكم بالآن الاوّل بان يكون
الاجماع بشرط الآن الاوّل وعدم انضمام الآن الآخر اليه وكذلك النصّ بل انّما يثبت مطلق الحكم في الآن الاوّل وهو لا يفيده

مع انّك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحقّ انّ حجيّة الاخبار ايضا لا تثبت الّا باثبات حجيّة ظنّ المجتهد صح

اختصاصه به ثم لا نقول بانّ علّة حصوله فی الآن المتأخر هو حصوله فی الآن الاول لعدم الدّلیل علی ذلک بل نقول انّ
الظنّ حاصل ببقاء ما ثبت فی الآن الاول نظراً الی ملاحظة اغلب الموارد فیتّبع ذلک الظنّ ثم یکشف ذلک عن کون مراد
الشارع فی انتساب الحکم هو انتسابه مستمرّاً کما اشرنا سابقا ولا یتفاوت الحال فی ذلک بین ما ثبت بالاجماع وغیره وحجّة
فی الحکم الوضعی وغیر الوضعی مع ظهور تحرّ وهنه بحیث لا یحتاج الی البیان قد ظهر جوابه ممّا مرّ وحجّة القول بالحجیّة اذا
کان استمرار الحکم ثابتا من الشرع الی غایة معیّنة دون غیره فقد عرفت ما نقلناه عن شرح الدّروس وحاصله انّ الدّلیل علی
الحجیّة فیما ثبت استمرار الحکم الی غایة معیّنة فی الواقع بدون اشتراط بالعلم بها امران احدهما الاخبار الحاکمة بعدم جواز
نقض الیقین بالشک والثانی انّه لا یحصل الظنّ بالامتثال الّا باستصحابه الی حصول الیقین بالغایة وذلک فی
الوجوب والتحریم وما یستلزمهما من الاحکام الوضعیّة ظاهر وامّا فی الاباحة وما یستلزمه من الاحکام الوضعیّة
فلانّ عدم اعتقاد اباحته یوجب عدم امتثال امر الله فانّ الاعتقاد بما هو سنّته واجب ولو جبلا ان او مباحا او غیرهما
ولو نظر مره الی انّ اشتغال الذمّة مستصحب وشغل الذمّة الیقینی مستدع لحصول البرآءة الیقینیّة بالاجماع کما ادّعاه
بعضهم ورفع الاشتغال لا یحصل الّا بالاستصحاب الی الغایة الیقینیّة فالمکلّف به امران نفس الحکم واجراؤه الی غایة
فلا یحصل الامتثال الّا باتیانهما معا فلا یرد علیه ما قیل انّ هذا الدّلیل جار فیما اذا ثبت تحقق الحکم فی الواقع مع الشک
فی تحققه بعد انقضاء زمان لا بدّ للتحقق منه وهذا هو الذی اجری القوم فیه الاستصحاب بتقریب انّ الدّلیل
فی الحکم یحتمل ان یراد منه وجود الحکم فی الزمان الذی یشک فی وجود الحکم فیه وان یراد منه عدم وجوده فیه ولا
یحصل الیقین بالبرآءة الّا بالامتثال فی زمان الشک ایضا فانّ الاتیان الی الغایة جزء المأمور به مثلا فیما فرضه محلّ
فرض استصحاب القوم ففی استصحابهم لم یثبت شغل الذمّة الّا بالحکم فی الجملة ولا ما قیل انّ تحصیل القطع والظنّ
بالامتثال انّما یلزم مع القطع والظنّ بثبوت التکلیف وفی زمان الشک لیس شیئ منهما حاصلا لانّا نقول لا حاجة
الی دلیل آخر یدلّ علی ثبوت التکلیف فی آن الشک بل التکلیف الاول لمّا کان مرکّبا لا یحصل الامتثال به الّا باتیان جمیع
اجزائه سواء بقی الیقین بالتکلیف او الظنّ او الشک والحاصل انّ الاستصحاب وان امکن فرض تحققه فیما
نحن فیه لکنّه لا حاجة الی تحققه ولا التمسک به وذلک نظیر اصل البرآءة فکما انّه بالذات یقتضی رفع التکلیف حتّی
یثبت التکلیف سواء اعتبر استصحابه ام لا فشغل الذمّة ایضا یقتضی ابراءها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانّما اکتفی
بحصول الظنّ بالامتثال مع انّ المعتبر فی رفع شغل الذمّة الیقینی هو الیقین بالرفع تنبیها علی کفایة الظنّ الاجتهادی
الذی هو بمنزلة الیقین فلو کان حصول الغایة الموصوفة المذکورة بظنّ معتبر فیکفی فی الامتثال وهذا کلام سار
فی مطلق التکلیف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحکم وعدمه ثم انّه فی شرح الدّروس بعد کلامه فی هذا المقال والحاصل
انّه اذا ورد نصّ او اجماع علی شیئ معیّن معلوم عندنا او ثبوت حکم الی غایة معلومة عندنا فلا بدّ من الحکم
بلزوم تحصیل الیقین او الظنّ بوجود ذلک الشیئ المعلوم حتّی یتحقق الامتثال فلا یکفی الشک فی وجوده وکذا بلزوم

الحکم ببقاء

الحکم ببقاء ذلک الحکم الی ان یحصل العلم او الظنّ بوجود تلک الغایة المعلومة ولا یکفی الشکّ فی وجودها فی ارتفاع
ذلک الحکم وکذا اذا ورد نصّ او اجماع علی وجوب شیئ معیّن فی الواقع مردّد فی نظرنا بین امور ونعلم انّ ذلک
التکلیف غیر مشروط بشیئ من العلم بذلک الشیئ مثلا او علی ثبوت حکم الی غایة معیّنة فی الواقع مردّدة عندنا بین
اشیاء ونعلم ایضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا یجب الحکم بوجوب ذلک الاشیاء المردّد فیها فی نظرنا وبقاء ذلک الحکم
الی حصول تلک الاشیاء ایضا ولا یکفی الاتیان بشیئ واحد منها فی سقوط التکلیف وکذا حصول شیئ واحد فی
ارتفاع الحکم وسواء فی ذلک کون ذلک الواجب شیئا معیّنا فی الواقع مجهولا عندنا او اشیاء کذلک والغایات او تباینها
بالکلیّة وامّا اذا لم یکن کذلک بل ورد نصّ مثلا علی انّ الواجب الشیئ الفلانی ونصّ آخر علی انّ ذلک الواجب شیئ
آخر وذهب بعض الامّة علی وجوب شیئ والآخرون علی وجوب آخر دونه وظهر بالنصّ والاجماع فی الصورتین انّ ترک
ذینک الشیئین معا سبب لاستحقاق العقاب فحینئذ لم یظهر وجوب الاتیان بهما معا حتّی یتحقق الامتثال بل الظاهر
الاکتفاء بواحد منهما سواء اشترکا فی امر او تباینا بالکلیّة وکذلک الحکم فی ثبوت الحکم الی الغایة انتهی وقد اشرنا الی
بعض هذه المطالب قبل العثور علی هذا الکلام فی البحث السابق واوردنا علی ما نقلنا من بعض کلماته فی شرح الدّروس
ما یدفعه تقییده هنا بقوله ونعلم انّ ذلک التکلیف غیر مشروط بشیئ من العلم بذلک الشیئ فلاحظ وتأمّل هذا
ولکن التمیز بین الموارد ومعرفة ما یجری فیه هذا الاستصحاب اعنی لزوم العمل علی استمرار الاشتغال حتّی یحصل الیقین
بالبرآءة وانّ المکلّف به المردّد بین امور هل هو احدها المعیّن عند الله المبهم عندنا او المکلّف به ان لا یترک مجموع المحتملات
فیکفی الاتیان بالبعض امر مبهم مشکل والحقّ انّ اثبات الاول فی غایة الصعوبة ونهایة الندرة ان لم نقل انّه غیر متحقق
وکذلک الکلام فی الامر المستمرّ الی غایة معیّنة عند الله مبهم عندنا وقد ذکرنا البعض الامثلة فی البحث السابق ونقول
هنا ایضا لو استدلّ القائل بوجوب تثلیث الحجار فی الاستنجاء بانّ حکم النجاسة مستمرّ الی حصول مطهّر الشرعی بالاجماع
ولم یتحقق المطهّر الّا بالثلثة فیقال له لا نسلّم الاجماع علی انّ النجاسة ثابتة الی ان یحصل المطهّر الشرعی بل انّما نسلّمه علی
انّ الصلوة لا یصحّ بعد التغوّط الّا مع حصول احد من امور اشیاء ثلثة امّا الغسل بالماء او التمسّح بثلثة اجسام طاهرة او التمسّح بطاهر
فلو قال الاجماع ثبت علی وجوب شیئ هو احدها المعیّن عند الله المبهم عندنا فیمنع الاجماع علی ذلک ثم بل انّما یسلّم الاجماع علی
انّ ترک مجموع الثلثة موجب للعقاب وهکذا فی کلّ ما یرد علیک فعلیک بالاجتهاد فی کلّ مورد خاصّ والعمل علی مقتضاه
ثم انّ ما ذکرناه عن المحقق الخوانساری وهو ظاهر ما اختاره المحقق فی آخر کلامه بعد ما اختار اوّلا حجیّة الاستصحاب مطلقا
واستحسنه صاحب المعالم الّا انّه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب فی
جمیع الموارد مطلقا وان اراد انّه رجوع عنه مطلقا کما هو ظاهر کلامه فهو غیر صحیح لما ظهر لک انّه ایضا استصحاب الحکم فی زمان
الشکّ فی الاستمرار وهذا معنی الاستصحاب وامّا حجّة قول الاخیر وجوابه فیظهر ممّا ذکرنا مفصّلا فلا نعید وینبغی
هنا التنبیه لامور الاول انّ الاستصحاب یتبع الموضوع وحکمه فی مقدار قابلیّته الاستعداد وملاحظة الغلبة فیه

ارتفاعه معیّن فی الواقع مجهول عندنا
او غایات کذلک وسواء [illegible] تعیّن
الشیئ [illegible] تلک الاشیاء

فلا بدّ من التأمّل في انّه كلّي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه امرًا كليًّا مردّدا بين امور وقد يكون جزئيًّا حقيقيًّا
معيّنا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلّي في الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بدّ من التأمّل في انّه
او جزئي حقيقي متعيّن وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلّي في قابليّة الامتداد ومقداره فالاستصحاب ينصرف
الى اقلّها استعدادًا للامتداد وههنا لطيفة ينبغي ان اذكرها وهي باب التفريع على هذا الاصل ممّا الهمني الله تعالى
ببركة دين الاسلام والصادعين به وهو انّ بعض سادات الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه
وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انّه تمسّك بانّ المسلمين قائلون بنبوّة نبيّنا فنحن وهم
متّفقون على حقيّة نبوّته في اوّل الامر فعلى المسلمين ان ياتوا بدليل على بطلانه ثم ذكر انّه اجابه بما هو المشهور من انّا
لا نسلّم نبوّة نبيّ لا يقول بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله فموسى وعيسى الذي يقول بنبوّته اليهود والنصارى نحن لا نعتقده
بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وصدّقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق
فانّه قال له عليه السلام ما تقول في نبوّة عيسى عليه السلام وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا عليه السلام انا مقرّ بنبوّة عيسى وما
بشّر به امّته وما اقرّت به الحواريّون وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشّر به امّته قال
الفاضل فاجابني بانّ عيسى ابن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى ابن عمران المعلوم
الذي لا يشتبه على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيّا وهذا القدر مسلّم الطرفين
ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واتيانه بدين بين ان يقول بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله ام لا فنحن نقول دين هذا
الرجل المعهود ورسالته باقٍ بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب فتأمّلتُ
هو ينا ... في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسّك في اصول الدين انّ موضوع الاستصحاب
لا بدّ ان يكون متعيّنا حتّى يجري على منواله ولم يتعيّن هنا الّا النبوّة في الجملة وهو كلّي قابل للنبوّة الى آخر الابد
بان يقول الله تم انت نبيّ وصاحب ديني الى يوم القيمة وللنبوّة الممتدّة الى زمان محمّد صلى الله عليه وآله بان يقول انت نبيّ ودينك
باقٍ الى زمان محمّد صلى الله عليه وآله وان يقول انت نبيّ بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت امّا التصريح بالامتداد
الى آخر الابد وانّى له باثباته والمفروض انّ الكلام ليس فيه ايضا والاطلاق فهو ايضا في معنى القيد ولا بدّ من اثباته
ومن الواضح انّ مطلق النبوّة غير النبوّة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوّة المطلقة اذ الكلّي لا يمكن
استصحابه الّا بما يمكن من اقلّ افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنأت بمثال لتوضيح المقام ونقول انّا اذا علمنا
انّ في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم ايّ نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار او الديدان ثم غبنا عنها
مدّة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدّة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فنرى انّ الفرس اطول عمرا من الغنم و
العصافير اطول عمرا من الخطاطيف والفيران من الديدان وهكذا فاذا احتمل كون الحيوان الذي في بيت ...
امّا عصفورا او فارة او دود قزّ فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظنّ

بقاء اطولها

بقاء اطولها عمرا فبذلك يبطل تمسّك اهل الكتاب على فرض التسليم والتنزّل والماشاة معهم نقول انّ القدر الذي ثبت لنا
من ثبوتها هو القدر المشترك بين المقيّدات الثلثة فمع امكان كونها النبوّة الممتدّة الى زمان نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله فكيف يجري الاستصحاب
الى آخر الابد ثم انّك بعد ما بيّنّا لك سابقا لا اظنّك ترتاب علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان يقول
الاستصحاب فيها مثل ذلك ويتوهّم انّ الاحكام الواردة في الشرع انّما يسلّم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم يكن
مقيّدة الى وقت خاصّ اختفى علينا او ممتدّة الى آخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاوّل وذلك لانّ التتبّع
والاستقراء يحكمان بانّ غالب الاحكام الشرعيّة في غير ما ثبت في الشرع له حدّ ليست آنيّة ولا ممدودة الى حدّ معيّن وانّ
الشارع صلى الله عليه وآله يكتفي فيما ورد مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انّه اراد منه الاستمرار فانّ تتبّع اكثر الموارد واستقراءها
يحصل الظنّ القوي بانّ مراده من تلك المطلقات الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل فهذا مردود عليكم
في حكاية النبوّة قلنا ليس كذلك لانّ الغالب في النبوّات هو التحديد بل انّما الذي ثبت علينا ونسلّمه من الامتداد القابل لان
تمتدّ الى الابد هو نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله مع انّا لا نحتاج في اثباته الى التمسّك بالاستصحاب حتّى يتمسّك الخصم بانّ نبوّته ايضا مردّدة
بين الامور الثلثة بل نحن متمسّكون بما يقطع به من النصوص والاجماع نعم لو كان تمسّكنا بالاستصحاب في الدوام لاستطهر علينا
الخصم بما نقضناه عليه فان قيل قولكم بالنسخ يعيّن الاطلاق ويبطل التحديد لانّ اخفاء المدّة وعدم بيان الآخر مأخوذ في مفهوم
النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما سمعته من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انّما
هو من باب الماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولنا بقبح النسخ والّا فالتحقيق انّ موسى وعيسى على نبيّنا وآله وعليهما السلام
اخبرا بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وكتابهما ناطق به لا انّ نبوّتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ ولمّا كان اليهود منكرًا لنطق كتابهم
ونبيّهم بذلك وزعموا دوام دينهم او اطلاق النبوّة وتمسّكوا بالاستصحاب من باب الماشاة وتمسّكوا ببطلان النسخ
بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا يضرّ ما اوردنا عليهم في تمسّكهم بالاستصحاب فان
قيل احكام شرع عيسى مطلقات والنسخ يتعلّق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى عليه السلام برسول الله يأتي من بعدي
اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته صلى الله عليه وآله وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم
ذلك واغتنم الثاني قد عرفت انّ الاستصحاب المصطلح لا يتحقّق الّا مع حصول الحقّ الشكّ في رفع الحكم السابق فاعلم
انّ ذلك الشكّ انّما يحصل بسبب حصول تغيّر ما من قبل نفسه او في حال من احواله كالاناء بين المشتبهين فانّ الاجتناب
عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشكّ في الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه وامّا
مع تغيّر حقيقته فظاهرهم انّه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بانّ الاستحالة من المطهّرات وربّما
يستدلّ على ذلك بانّ النجس والحرام انّما هو الكلب والعذرة لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب
في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا او غنما والماء النجس بولا للحيوان
مأكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاوّل المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحوّل الحنطة النجسة طحينا او خبزا او تلبّن

معناه

سمعنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزماً وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية
وحقيقته فقد ترى انهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلاً فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة
بالفحم ابين بالحس من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان
يقال المعيار هو تبدل الحقايق عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب
فان علة الحرمة والنجاسة في امثالها من النجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة
ومع عدم بقاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع من الكلب نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دام عذرة فاذا[illegible]
ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس للاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب
ح ليس لانه خشب لا في نجسا بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقايق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب
والرماد ولها احكام مستقلة برأسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مسبوق مهيته كالطحين للحنطة
او تنضج كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا تتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يبدل حقيقة ايضا فان ثبت تبدل حقيقته عرفاً
فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض ح بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على
طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسنبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل
من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ثم ودلالة الاخبار ايضا غير واضح اذ حكم اليقين انما كان ثابتا للشيء
الآخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابق ولم يبق بحالها حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فما
حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه فيرجع الى ساير الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا تعرف الكلام
في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهيهنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما
في اول مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور
دم الاغلب لهذه الاشياء في بطنها من جهة المص توجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض
لا عدم امكان جريان الاستصحاب لذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الحكم الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب
وتامل في كون تغير الموضوع مما قاطعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط
مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي توجب انتفاء الحكم الثابت اولاً في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا
ومثل ان لا يعارضه استصحاب آخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط
بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه تترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكره
ذلك في شرايط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة
واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم
العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة

وربما حصل الجزم بعد ذلك فيه وربما حصل الشك فيه [illegible]

وعمل عليها

وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل النطقي
هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض
المنطوق كك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم
مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب
وان لم ناخذ الظن في مهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل بدل
الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء ح ولكن يرد عليه انه
لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار فاذا
ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينا واقعيا فهو ليس غير يقين يرفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكل ما كان
ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد
الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب ان شئت توجيه الكلام
على نحو ما ذكرنا فقل ان المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم
الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه انسحابا للحكم لا حكما مستقلاً
واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين مثله فلا يقاوم ما دل على نفي
مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الى رجحيته
كما اشرنا ومما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضته لاستصحاب آخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضع واحد
كما في جلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه
ميتة المستلزمة للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة لعلم تقدم
احدهما الحادثين على الآخر وامساواحده واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته الموت
حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان
ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه
في غيره ولكن اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة
ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا ومما يترجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم جواز
الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع
الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه
لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب ح محكوم بنجاسته شرعا
للاستصحاب وكل محل لاقى مع الرطوبة مما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايض بعد الملاقاة محكوم بطهارته

شرعا للاستصحاب مع ان كلية الكبرى ممنوع وانما المسلّم فى منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من شرع
وكون المحل تما يقبل النجاسة مطلقا ايضا ممنوع ومن هذا الباب الصيد الواقع فى الماء القليل بعد
رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة
الماء واستصحاب عدم حصول التركية اعنى الموت بالمزكى الشرعى المستلزم لنجاسته والاقرب هنا
العمل بهما فى غير مادة التنافى لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة
الصيد واما نجاسة الصيد فيأتى فيه الكلام السابق فى الجلد المطروح وذلك يعيّن مرجحا آخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات
واعمال الاصليين المتنافيين فى غير موضع التنافى فى الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للآخر بان
اقرت على نفسها بتحريم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **قانون** الاستقراء هو الحكم على الكلى بما وجد فى الجزئيات وهو اما
تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم فى جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز
فكل جسم متحيز وهو الذى يسمونها بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين فلا ينبغى حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد
فى الاحكام الشرعية واما الثانى فهو ما ثبت الحكم فى الاغلب وهو ما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب
الكثرة وربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته فى الشرع كثيرة منها الحكم بجواز شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة
واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلى بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر
بجواز فعلها على الراحلة والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعى وقد اثبتنا مشروحا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك
من باب القياس حتى يشمل له ادلة حرمته كما لا يخفى **قانون** القياس فى اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة
اى قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى وفى الاصطلاح اجراء حكم الاصل فى الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت
الحكم فى الاصل وهو اما مستنبطة او منصوصة اما الاخير فسيجيئ الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا ابن جنيد منهم
قد ما ثنا فى اوائل امره وبعض العامة حرمة العمل به وذهب الآخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالآيات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مرّ من انها ظاهرة فى اصول الدين مع انا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد
مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد التسليم انما نسلم بعد عدم انسداد باب العلم والاولى
الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا وتعاضده العامة عن النبى صلى الله عليه وآله والخاصة عن الائمة عليهم السلام منها
ما نقله البيضاوى وغيره عنه صلى الله عليه وآله انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا
ذلك فقد ضلوا وما رواه صاحب المحصول قال ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور
برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما ترى فى بعض
اخبارنا من عمل ائمتنا عليهم السلام بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتى هى احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع
المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضرورى من المذهب بحيث لا يتخالجه شك وريبة فانا نرى علمائنا فى جميع الاعصار

والاصحاب

والاصحاب ينادون فى كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مستندا اياها الى ائمتهم فنحن نتبع اولا حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا
ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل فى الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن
الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحناه مستوفى فى مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال فى ان دليل وجوب
عمل المجتهد بالظن عقلى قطعى مبنى على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعى لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى منه
ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة فى القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد فى الاخبار
وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما بعد ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد ترى ان
الشارع عليه السلام حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الابوال النجسة والمنى والبول وجمع فى موجبات
الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه وامر بقطع اليد للسارق دون
الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية فى
المصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات ما احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم
كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الخ فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت
فى المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التى ذكروه مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الآيات
فلا تنافى جواز القياس والا كان القياس متنافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وايضا نسلم ان علة الحكم قد يكون غائية
وقد يكون فاعلية وقد يكون مادية فالقياس حينئذ يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان بالنسبة الى الخصوص
او قبح فى نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم فى حرمة الطيبات لاشتراكهم فى الظلم والعصيان ثم
احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور من حكم الاصل الى الفرع وفى هذا الاستدلال
من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذى بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الايقاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال الغير الى
نفسه سلمنا لكن سياق الآية يقتضى ذلك قال الله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فاذا
اريد منه حينئذ جاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ ومن البر الى الذرة لكان فى غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا
عن عالم فضلا عن الله وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه لم يرد عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد بقوله تعالى
حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس ثم بالجواز
ان يكون مرادهم ان النبى صلى الله عليه وآله لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر بهذه الرتبة او ان اختياركم علينا فى النبوة ترجيح بلا مرجح
مع ان ذلك استدلال بالقياس فى العقليات وقياس القياس فى الاحكام الشرعية التى هو محل النزاع بالعقليات تيقن
مصادرة لا يخفى ان المنكر ينكر القياس فى الجميع واحتجوا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من غير
نكير وهو ممنوع بل نقل عن ابى بكر وعمر وابن عباس وغيرهم خلافه وبالجملة قطعية بطلانه عندنا من مذهب ائمتنا عليهم السلام يغنينا
عن اطالة الكلام فى هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرايط القياس واقسامها واحكامها فلنكتف فى هذا الباب بذكر ما

والتمحل

الاولى في حجية المنصوص العلة اعنى ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع من قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا
ونصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما ستبينه ويمكن ان يراد به
المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم في كلامه من ذكر دلالة التنبيه على حدة ولقد اختلف الاصحاب
في حجيته فمنعه المرتضى واثبته الآخرون وقال المحقق اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما
فهمه بعض المتأخرين ولكن عبارته في بحث الصلوة في ملك الغير يشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن
حيث جعل من افراد المأذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال اذا كان هناك امارة تشهد له ان المالك لا يكره واعترضه
في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضاء واما كلام العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا
كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا
تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء آخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة وكيف كان
فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل ح يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليه صغرى وجدانية فيقال ان معنى قول الشارع
حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق
العلامة فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار قيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل
النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومصاديقه
لا لانه هو الفرد الخاص من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لاجل
الاسكار المختص بالخمر لا الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون
الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة مقصورية
الحكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيتحقق حرمة الخمر لاجل اسكاره لا لاجل ميعانه ولا لاجل كونه
ماء العنب وقد نريد مقصورية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا لفرد الآخر فيتحقق حرمة الخمر لاجل الاسكار
المختص به لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اى المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول
والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان يكون
هو الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة فان لم نقل بحصول
القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز
العمل به وليس الظن الحاصل منه اقصر من ساير الظنون واما ما ادعى المحقق وامثاله الى الفرار عنه على ما هو ظاهر كلامه
واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو
مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض تسليمه

قياسا

قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القياس لو سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة
الاتية لو جعلناها من القياس من اهل الاخبار فدلالتها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان
مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتعين هو
القياس المستنبط سيما ومن المعلومات ان دعاهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم من جهة عقولهم القاصرة
لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام المخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام
الشارع ثم غايته الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد
او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بمدلولات الاخبار تعارض من وجه وذلك اقوى
لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال
واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى قول
الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترضه صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه تفيد العلية فهو من المانعين
فلعل العلامة لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه
وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة
مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي
معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه
الذي فعلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال ودلالته على كون النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية
ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة
باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع
مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية منه ولكن المراد منها من قوله لانه مسكر هو لكن المراد من العلة هو العلة
التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية منه ولكن المراد منها اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى
العلة كما انه على ما ذكره العلامة يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد يكون
من جملة علل الفاعلية وقد يكون من جملة العلل الغائية وقد يكون غيرهما وكلها داخلة في المبحث ووجوه المصالح
الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي يشبه ان يكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت
طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذلك اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة ههنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذا حرم الخمر لانه
مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية
يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذلك ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان تلك

ان النزاع ثم
المعنى ظاهر يعني في ثم

العلّة المادية يقتضي عدم التنجيس بادنى تأمّل يظهر لك وجه التعدّي وطريقه في كلّ موضع فالتعدّي في الاوّلين من الخبث
بالوضوء والصلوة شفاها الى غيره اذا حصل فيه العلّة وفي الثالث من الخمر الى كلّ مسكر وفي الرابع من البرّ الى ماء الحمام
ونحوه وهكذا ثمّ انّ العلّة قد يكون علّة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلّف عنها اينما وجد ولا يثبت بدونها ابدا وقد يكون
علّة لتشريع عبادة وتأسيس اساس وبعبارة اخرى يؤسّس اساس ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا
تلازم العلّة مع جميع افراد تلك العبادة والاساس كما انّ سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما يستحله اخ وان لم يستحله السّوانح
في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الآباط وتسنين العدّة لاجل عدم اختلاط المياه وذلك لا ينافي
عدم الرخصة في تركهما اذا انتفى العلّة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل اليد والتنظيف
وغيره من غير جعله عبادة شرعيّة تنبيه لمعرفة العلّة طرق مقرّرة عند القايسين مضبوطة في مظانّها وحاصل
الكلام فيه انّ العلّة امّا يستفاد من جهة الشرع من اجماع بسيط او مركّب او كتاب او سنّة او من جهة غيره امّا
الاوّل فامّا المستفاد من الاجماع فكثير مثل انّ التعدّي من قوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب ازالة النجاسة عن
البدن والازالة عن المسجد المأكول والمشروب وغيرها انّما هو لاجل استفادة انّ علّة وجوب الغسل من الثوب هو
ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كلّ ما يشترط فيه الطهارة وامّا الكتاب والسنّة فامّا يستفاد العلّة منهما بصريح
اللفظ الدالّ عليه بالوضع او بالتنبيه والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكلّ منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء
امّا الاوّل فكقوله لعلّة كذا او لاجل كذا او لانّه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ومن دونها في الظهور اللام
والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة وامّا الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مرّ الاشارة اليه في مبحث المفاهيم ومثل
الضابط فيه كلّ ما اقترن بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد
كقوله للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فانّ السؤال عن مثله عم يقتضي الجواب
المطابق لجوابه عم لا بدّ ان يكون لحصول غرضه فكانّه قال اذا واقعت فكفّر وكانّ هذا اللفظ دالّ على التعليل ذلك
تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد لعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال له
المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال فيما نحن فيه لا يلتفت اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيّا فانّه اذا علم عدم
مدخلية بعض الاوصاف فحذف وعلّل بالباقي تسمّى تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقّق في المعتبر حيث حكم بحجيّة
تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صلّيت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانّه يعلم منه انّ علّة الاعادة هي
نجاسة البدن او الثوب لا مدخليّة لخصوص المصلّي او الصلوة وكذا لا مدخل في الاعرابيّة اذ الهندي والاعرابي
حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحلّ اهلا فانّ الزنا اجدر بها وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية في كونها وقاعا ايضا
فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلّة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه
ولكنّه خارج عمّا نحن فيه والّا فيرجع الكلام من ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انّه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه

مع انّ الحكم

مع انّ الحكم باولويّة لزوم العتق في صورة الزنا ثمّ وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى اذ ربما
لا يمكن ان يحكم العقل بانّ الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنّه هل هو في الآخرة او في الدنيا او انّه القتل او الرجم او الكفّارة او
غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق انّ دلالة التنبيه مبتنية على الاستفادة من الالفاظ من باب الالتزام وحجيّة
هذه الاستفادة تثبت بما تثبت منه حجيّة ساير الدلالات اللفظيّة وليس ذلك من باب جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق
واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انّه سئل عم عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جفّ
قالوا نعم فقال اذن فلا فاقتران الحكم اعني قوله عم فلا بالنقصان تنبيه على انّ علّة منع البيع هو النقصان واعلم انّ
في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن ولا منافاة لاستفادة العليّة بدونهما ايضا ومن امثلته
ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب وصف ويعني في الاصطلاح
ظاهر منضبط يحصل من ترتّب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل
قوله صم لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهّال فيغلب في الظنّ من المقارنة مع المناسبة
ظنّ الاعتبار وامّا مثال النظير فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعميّة فانّها قالت له صم انّ ابي ادركته
الوفات وعليه فريضة الحجّ فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبيّ صم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احقّ ان يقضى فانّها سئلته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبّه
على التعليل به اي كونه علّة للنفع والّا لزم العبث فيفهم منه انّ نظيره وهو دين الله ايضا علّة للنفع وامّا الثاني
اي ما يستفاد من غير الشرع فهي وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمّى الاوّل بالطرد والثاني
بالعكس وقد يكون في محلّ واحد كاسكار الخمر فانّ الحرمة دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلابه
الخمر خلّا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلّين لكون الشيء مكيلا لحرمة التفاضل فانّ التفاضل حلال
في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاوّل اقوى لكونه اقلّ احتمالا من الثاني واختلفوا فيه فالاكثر على
المنع لانّ بعض الدورانات لا يفيد ظنّ العليّة كدوران الحدّ والمحدود والعلّة والمعلول المتساويين والمعلولين
المتساويين لعلّة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصلا بيان الملازمة انّ الاقتضاء ان كانت من ماهيّته من جهة مر
فلا يمكن التخلّف وان كان ماهيّته من جهة خصوص محلّ خاص فلم يستفد من الدوران والانصاف انّ حصول
الظنّ بكثير منها مثل ما كان العلّة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنّه
ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عدّ اوصاف ادّعي بالاستقراء
الانحصار فيها وسلب العليّة عن كلّ واحد منها الّا المدّعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع
انحصار الاوصاف في المعدود ويثبت بالقاطع سلب العليّة عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكن في الشرعيّات
لا يكاد يوجد فكيف كان فالكلام في افادة الظنّ بالعليّة في الشرعيّات واحتجّ المثبت بانّ الاحكام لمّا كانت في الغالب

معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف
المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل
لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة تحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون
العلة جزئي احدها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا
على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا
الظن ولكن لا حجية في العمل بهذا الظن بل قيام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه
بالمنصوص عليه قد يكون بالقاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكل ذلك لا تأثير له في الحكم وهذا الذي
يسميه الحنفية استدلالا وسماه الغزالي بتنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك
بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو
العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه
وفرض حصول القطع في ذلك انما يمكن من جهة امور خارجية كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته
انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار
لتحريم الخمر فانه مناسب لتشريع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة
واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود
العلة المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع المسئلة الثانية المسئلة الثانية القياس بالطريق الاولى وهو كل
ما اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم
والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا
بنفيه اي بنفي تأثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف
لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني اذا اعتق احد
الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع
الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل
بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان
دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تأثير الفارق فيه محل
تأمل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل
الاطمينان بالعلية فكيف يكتفي بوجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تأثير الفارق فيه
بمجرد كون العلة آكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تأثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية

المادة

المادة في ما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التأفيف فالقول بانه لعله
كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتأفيف مناسبة للتحريم لم يكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما
هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة للحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى كالضرب هو معلوم الانتفاء فالحاصل ان
القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع من حصول الظن بالعلية
مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا
دليل على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه
كالمنصوص العلة فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة
قطعية في نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها في الفرع اظهر واكد
وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة
من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما
يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلة في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة
فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كساير افراد المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما
من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة يعني انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان
للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تأمل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة
لاجل مناسبة بينها وبين العلة يقويها ويرجح فيمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور اشدية
مناسبة العلة للحكم في الاصل فينفي الفارق رأسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج
ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية له جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة
في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق
وذكروا لها امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنها قوله تعالى ومن ان تأمنه
بقنطار يؤده اليك الآية وهذا الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتأفيف على الضرب وبالقنطار
على الدينار فان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر
مناسبة فان التأفيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتأدية مما دونه
والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان
دلالة هذه الآيات على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم الموافق او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة
في يب حيث قال بعد نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها

فى الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وقال فى موضع آخر بعد ذلك امّا اذا نصّ على العلّة ثم علم وجودها
فى الفرع فانّ الحكم يتعدّى اليه اذ لولاه لوجد المقتضى مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون مما نصّ الشارع عليه
مخصصا بمحلّ الوفاق والّا لم يكن العلّة تامّة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب لانّ الحكم فى الفرع اقوى انتهى وظاهر
كلامه انّه يعمل بمجرّد كون العلّة فى الفرع اقوى وان لم يثبت العليّة بالقاطع من اجماع او نصّ صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور
كونه قياسا واندراجه تحت ما دلّ على حرمته من الاخبار وان لم يسلّم ثبوت الاجماع والضرورة فيه سيّما مع ورود الاخبار فى
خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق فى باب الديات عن ابان قال قلت لابى عبد الله عم ما تقول فى رجل
قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قال قطع اربعا
قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون انّ هذا كان بلغنا ونحن بالعراق
فنبرأ ممّن قاله ونقول انّ الذى قاله الشيطان فقال مهلًا يا ابان هذا حكم رسول الله انّ المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا
بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتنى بالقياس والسنّة اذا قيست محق الدين وما روى من قوله عم
لابى حنيفة لو كان هذا الدين يؤخذ بالقياس يوجب على الحائض ان يقضى الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة ظاهر
كلام العلّامة هذا وكثير من استدلالاته واستدلالات غيره من فقهائنا فى كثير من المواضع يابى عن حمل قولهم على ما كان فى دليل
الاصل تنبيها على العلّة او نصّا او اجماعا والّا لما احتاج الى الاعتماد على الاولويّة والذى يظهر منهم الاعتماد على مجرّد الاولويّة
مع انّ كثيرا من تلك المواضع انما يثبت الحكم فى الاصل بالاجماع او بلازم دليل آخر وليس من الادلّة النطقيّة التى يستفاد منها
العلّة بالتنصيص او بالتنبيه او يثبت بالكتاب والسنّة لكن ليس فيهما بتنصيص ولا تنبيه بالعلّة فقد تريهم يستدلّون
فى مسئلة كون الزنا بذات البعل محرّما ابدا بالاولويّة بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلّون فى كون تزويجها محرّما ايضا
بالاولويّة بالنسبة الى تزويجها فى العدّة الرجعيّة الثابت تحريمها بالنصّ والاجماع فاين النصّ على العلّة فى الاصل او التنبيه
عليه مع انّه لو استدلّ فى كون التزويج بها محرّما ابدا بالنصّ مثل موثقة اديم ابن الحرّ قال قال ابو عبد الله عم التى
تتزوّج ولها زوج يفرّق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظنّ انّ العلّة هو هتك
حرمة عرض الزوج والدخول فى حريم المزوّجة حتى يقال انّ الدخول فى الحريم وهتك العرض فى جانب الزنا اقوى واكد مع انه
لو سلّم ذلك فيمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل فى الاعراض من الاعتناء بشأن الزوج وهذا كلام وقع فى البين بتقريب
انّ ظاهر كلامه انّ مراده ليس بيان تفريع محض آية التأفيف وامثاله بل مراده حكم بجواز قياس ما كان العلّة فى الفرع
اقوى سواء ورد باصله نصّ ام لا فلنرجع الى ما كنّا فيه من خلافهم فى تفريع آية التأفيف انّ الفارق الذى يتصوّر
من جانب الاصل وهو الخصوصيّة ملغى لانّ الفرع اشدّ مناسبة للحكم فيتعدّى اليه من هذه الجهة والذى يقول
بانّه من باب المفهوم الموافق يقول انّه دلالة التزاميّة للّفظ ويسمّونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذى يقول انّه

منطوق

منطوق يقول انّ المنع عن التأفيف فى العرف حقيقة فى المنع عن الاذيّة للتبادر وكذلك مثل قولهم لا نعطه ذرّة حقيقة فى المنع عن العطاء
واحتجّ القائل بانّه ليس من باب القياس بانّا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب انّ
المتوقف على استحضار القياس سواء ورد باصله نصّ ام لا فنرجع الى ما كنّا فيه من خلافهم فى تفريع آية التأفيف الى هو القياس
الشرعى لا الجلّى فانّه ممّا يعرفه كلّ من يعرف اللغة من غير افتقار الى النظر والاجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا فى القياس الجلّى
ظهر لك بطلان هذا الاطلاق فى كلام المجيب الّا ان يريد بالجلّى هذا القسم الخاص منه واحتجّ القائل بانّه من باب القياس انّه لو قطع
النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه آكد فى الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانّه لم يعتبر اثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعنى انّ الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب
ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسطة حركة ذهنيّة سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب
للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اوّلًا بواسطة الدلالة اللفظيّة الالتزاميّة ولو كان قياسا لما قال به النافى
للقياس ورد بانّه لا ينافى للقياس الجلّى الذى يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصحّ ان يقال انّه قائل بهذا المفهوم دون القياس
ويجعل هذا حجّة على انّه ليس بقياس وقد يقال انّ هذا دفع للسند ولا يضرّ الجواب وهو كذلك لكنّه جعله بعضهم من ادلّة النافين
المانعين لكونه قياسا فينطبق الردّ عليه ويدفعه وقال التفتازانى والحقّ انّ النزاع لفظى واستحسنه فى المعالم ولعلّ وجهه
انّ الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانّه لا حاجة فى الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلّة واستحضار القياس
المصطلح فالنزاع فى تسميته ذلك بالمفهوم او القياس الجلّى وذلك ايضا مبنى على ارادة هذا القسم الخاص من الجلّى وهو القياس
بطريق الاولى لما تعرف اقول وهذا ايضا انّما يتمّ اذا سلّمنا انّ كلّ قياس بطريق الاولى ممّا لا ينفكّ تصوّر الفرع عن تصوّر الاصل
حتى يصحّ ان يقال انّ النزاع لفظى وقد عرفت الكلام فيه فى حكاية الحاق الزنا بالتزويج الّا ان يراد تردّد المقام بين المفهوم وبين
القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذى هو قسم خاص من القياس الجلّى واعلم انّ ما ذكرنا من تفسير الجلّى فى الردّ المذكور هو عبارة
التفتازانى وهو موهم بكون القياس الجلّى نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافى كلامه ارادة كونه
اعمّ منه كما هو صريح الاكثرين فانّ الموصول وصلته وصف تقييدى لا توضيحى فتحاصل الكلام فى القياس بطريق الاولى والذى
يقول به الشيعة لا بدّ ان يكون قياسا نصّ على علّته او نبّه عليها او دفع احتمال مدخليّة خصوصيّة الاصل فيها من جهة
كون العلّة فى الفرع اقوى لا غير فكلّ من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلّة مثل السيّد تمسّكا باحتمال مدخليّة
الخصوصيّة لا بدّ ان يخصّص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لانّ ذلك الاحتمال مندفع فيه ايضا فتامّل فانّ ذلك منهم
لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشديّة مناسبة الخصوصيّة للعلّة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلّا يختلط عليك
الامر ثم انّ اصحابنا قد يتمسّكون فى الحاق حكم بالآخر باتّحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انّه ليس بقياس كما قال
الشهيد الثانى فى ضة فى مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدّعى عليهم بالميّت فى وجوب اليمين الاستظهارى
انّ ذلك من باب اتّحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم تنظّر فيه ومرادهم من اتّحاد الطريق انّ دليلهما واحد

من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلية او تنبيه عليها بحيث يشمل الامر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له في الجواب ووجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مطرد كك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يبق بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على العلامة ونظرائه في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر منه ذلك اذ لعل مرادهم ايضا فيما يستفاد العلة من النص و اعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانه يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظيره لك في الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكك في فهم العلة من النص واستقلاله فهم معذورون في خطائهم وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول

بيان لاجتهادهم لا انهم يعملون بالقياس المحرم او يسمون المنصوص مما بالاجماع

قانون مما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما لا يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او ان العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان يوجهان بان يكون مرادهم انه ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي او ان العدول من حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا مما ليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة ولاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بدلالته فاذا تساويا فالراجح بحكمه وبقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراكنا مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه ازجر له واما مرسلة يعني لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيتها بعض العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحديهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت

في حكم

في حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها فصد الحامل او شربها بدواء اذا علم انهما يوجبان شفاءها وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب تلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا الدليل خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة [illegible] في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحلية الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع انه يرد على قيد المتأخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا بآخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد الرفع الظاهري المترتب على الثبوت الظاهر فان حقيقة النسخ هو التخصيص لانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا لا تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان وللامر على القول بعدم افادته للتكرار **قانون** الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم ابن بحر الاصفهاني سيما في القرآن لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه آية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدال على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت فينقضي عدتها ولا شيء لها نسخت باربعة اشهر وعشرا وتكلم الاصفهاني بان حكمها باقية في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية القبلة نسخت الصلوة الى البيت المقدس واجاب عنها بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكك آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول صلعم وغيرها مما لا نطيل بذكرها وذكر ترهات ابي مسلم والعلامة اشرف من ان نضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كالتهاود في الشرايع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اسلامه واما ما تمسك به من الآية فمدفوع بان المراد انه لا يأتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يبطله مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا صلعم وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته صلعم للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا وقبيحا ولان نقيضه كونه حسنا ورفعه يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر وقد يكون الفعل مصلحة

الى زمان مفسدة بعده وبذلك يندفع ما تمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان
السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد تمهد
شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوى وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد
والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد اختفائها المصلحة لا ابداء
وظهور له بعد الجهل والخفاء تعالى شأنه عن ذلك واحتج الاخرون بقول موسى على نبينا وآله عم وهذه شريعة مؤبدة
ما دامت السماوات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر
عنهم عند ما استأصلهم بخت النصر على ان الرواية مختلقة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتأبيد طول الزمان
كما ورد في التوراة ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق وان ابى فليثقب اذنه فيستخدم ابدا وفي
موضع اخر منها العبد يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة
بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التوراة انه تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى عم
وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى عم مع ان التأبيد في الزمان بمنزلة
دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما بين
شرع موسى واللفظ الدال عليه اما يدل على دوام شرعه اولا وعلى الاول فاما ان يقترن بتنبيه يدل على انه سينسخ
ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه
ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون
مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا فعله مرة واحدة
لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا تسمى نسخا وفيه انا نختار اولا ذكر ما يدل على الدوام ولا نختار التصريح بخبر النسخ
ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ ح قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم
القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تأخير البيان عن وقت الحاجة الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا
انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرائع ليس من باب الامر اذ بيان الحلية والحرمة في الاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم
الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان
لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى عم ايضا وانت خبير بان هناك شقا آخر لم يذكروه وهو
ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان محمد صلعم لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبيح والقول بان
الحسن لا يمكن ان يكون يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل الاول نعم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اورد
عليه الآن لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض
بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس بدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن
لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب

في مبحث

في مبحث الاستصحاب فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزمونا به بحول الله وقوته
وبقي الكلام مع التحقيق وهو يحتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة فانه لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت
العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله ام لم يفعله والا فلم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركين للفعل
مع ان المصلحة الباعثة عليه تحصل بدونه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله تعالى اولا
او من جانب العبد بل من جهة ترخيصه تعم فيدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع
قبل الاتيان به للمريد له المؤخر اياه من جهة رخصة الشارع الا ان يكون المطلوب فيه الحصول من مجموع المكلفين
لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ آية تقديم الصدقة على النجوى
وكذلك الممنوع عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل عم فانه تعم منع عنه
على الاتيان به وكذلك من تمكن من بعضه دون بعض آخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا
والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاول
اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فانه مقتضى النهي اولا عن شيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فيعطي حسن القبيح
اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذلك حكاية النهي عن الحسن للزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة
وهو محال وما يقال ان النهي قد تعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذلك الامر فهو باطل لان المكلف به هو الطبيعة امرا كان
او نهيا وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هناك مايز بينهما
وكذلك ما يقال ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذلك النهي الاول والناسخ له اذ ذلك خروج
عن المتنازع فيه اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المأمور به
والمنهي عنه كما هو الاظهر وقد بيناه في مبحث عدم جواز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ
على شيء واحد والكلام ح في كون ذلك نسخا فيرجع ح الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا
فلا ننكر جواز ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز
الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنع من جهة مصلحة
وانما نسلم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتأخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل قوية
ابي المغرا العثمان ابن عيسى عن ابي بصير قال سألته عن رجل فجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له
نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال تدعوها الى ما كانت عليه من الحرام فان امتنعت واستغفرت ربها عرفت توبتها وموثقة
عمار عن الصادق عم قال سألته عن الرجل الحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم والا
فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد ارتفاع نفس الفعل ثم
قبل التمكن منه فمستحيل له والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة

اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد فت
الكلام فيه وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور
به المطلوب به انه في نفس الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص
الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو محل الكلام من
الاية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه امر ابراهيم عم بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت
الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو مستفاد من المقام
في الاية مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان مامورا
بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغير مناسب لهذا العظم ولا يدل عليه ايضا قوله قد صدقت
الرؤيا ولا ينافي كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابراهيم عم واسمعيل واظهار مرتبتهما
على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه
من ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما
اعتقده ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب بما روى انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو مع سلامته فيه ان
المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا معنى للنسخ اذ المامور
لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ الثالث ما روى ان النبي ص امر
ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات
الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ
قبل التمكن لان علم المكلفين من شرايط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب
فيما بعد معلقا في علمه تع بعدم شفاعة النبي ص فينتهي بحث البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس
الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيد **قانون** يجوز نسخ
الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى
قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نأت
لله تع وفيه ان الظاهر ان المراد بما ينسخه تع هو الحكم الثابت بالاية لا نفس الاية وتلاوته والمراد من كونها مثلها
او خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة لسابقه او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان
اليه تع فلا يضر اذ ما ياتيه الرسول ص وهو ما اتاه الله بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا
بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع
وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في وقوعه واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد

ظني

ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث
التخصيص اذ القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التأبيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتأبيد
فهو ايضا كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظني اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن
الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة
النزاع وثمرته قليلة عندنا لندرة مثله وذكر القائلون به امثلة لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا منادية الا ان
القبلة قد تحولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو تم بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حف بالقرينة
التي افادت القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس الخبر رافعا للحكم كما سنشير اليه واما دلالة الخبر على
على كون اية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فالفائدة ليست
بنادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه او النسخ به ومبنى الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع
الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعد وفاته ص لانه ان كان قوله فيهم فلا عبرة بقول غيرهم والا فلا عبرة
بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب واما السنة واما الاجماع واما القياس واما
القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل
الاجماع والناسخ لا بد ان يتأخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند وهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا
لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون هو ناسخا لان المنسوخ اما
ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه
بالذات ح فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والشيخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ
لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة
وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند آخر لكشفه عن رأي
المعصوم عم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في استناد النسخ الى المستند دون
الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي ص وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمنا في محله
ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي مبحث الاجماع
ان ادلتهم على حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص تحققه بما بعد وفاته ص مثل قوله تع ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
وقوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم ينف الحصر المستفاد من الشرع
والا فيثبت النسخ في الحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها
يخرج الوسطى من كونها وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم العقل وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم

ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية
مثل شدة المحافظة وغيرها كالتسبيح للاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا
ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق
بوسطى مطلق الصلوة فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة
انهما شيئ واحد من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة
الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة الركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما
عن الوجوب وكذلك ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما مع انهما احكامان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع
اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزاءهما كان على حال والآن صار على حال آخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال
لا يجزيان الا منضمتين فهو يصير نسخا وكذا اذا استفاد من الشرع وجوب اتصال التشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع وجوبه لاخره
عن الركعتين الاخيرتين اذا وجب التشهد والتسليم اولا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا
النزاع يظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا
بل لا تكاد توجد **قانون** يعرف الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي لذلك
كما في قوله ع كنت نهيتكم عن زيارة المقابر الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع
عليه واما بالعلم بالمتاخر لضبط التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم الناسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف لا التخيير
وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا ع وثبوت التخيير في العمل بين متضاديها ومتناقضها الواقع التي امتنع الترجيح
بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع للحكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ
بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما
مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات شاذ وحجته واهية
ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله
فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ
الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله تع لكم
دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشوراء برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
ونسخ حكمها وتلاوتها **الباب السابع** في الاجتهاد والتقليد **قانون** الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح
له تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ
الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي

من الاصل

من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه
عن غير الفقيه وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا
فلا فقه الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان
لم يكن فقيها اصطلاحيا وفيه ايضا انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد
اذ من قرأ كتب الفقهية وزاول رؤس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى
الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع ح الا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلى هذا يتم
في المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد بالفقيه
هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة اللتان يقتضيان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة
واجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل
باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا
فهو من حيث حصول العلم بالاحكام الناشية من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيها ومن حيث استنباطه الفرع من
الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهدا والتحقيق ان يقال ان الحد المطلق الاجتهاد الصحيح منه
كما نبهنا عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشي من الادلة والاجتهاد وهو استنباط الاحكام
منها فالاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك ترى تعريفهم بعد ذكر
الاجتهاد يجعلون معرفة ما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرايطه لا من مقوماته فاذا اريد تعريفا صحيحا
فيقال الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي عن ادلته لمن عرف الادلة واحواله وكان له القوة القدسية
التي يتمكن بها من مطلق رد الفرع الى الاصل وهو الفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها
لمن كان كذلك فلا يدخل شيئ منهما في تعريف الآخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية او القطعية النظرية
وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها وتحصيلها
واستنباطها من ادلتها يسمى اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيئ اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده
يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وبتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها
لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان
كان اجتهادا في اللغة ايضا او في اصطلاح آخر كما تريهم يبحثون في مباحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد
في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق
البهائي فقال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبطة لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك
ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول

الملكة معه اقول وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره
الاكثرون نعم يصح هذا تعريفا للملكة الاجتهاد لا الحال ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي
وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات وعن الاصل كالفروعي كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك
الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة ولعدم استنباط الدليل او للاحتياج الى الا
او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل او نحو
ولعل الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاصطلاح
في المجتهد له اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطلب على الاستدلالات التفصيلية سواء
كان في المعقول او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **قانون** قد عرفنا انه
لا حاجة الى ادراج قيد الظن في التعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا
وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظ واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل
على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم ندع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفنا انه لا دليل على وجوب
الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا انه لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك
الادلة التي الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب القطع
وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببرائته مع ان الاستدلال
بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه محال لان جواز العمل به يستلزم عدمه
وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بيانه ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن والا لما صح تخصيصها اذ الظنون
المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله تع ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد
الا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا محال
قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد
الاجماع عليها مم لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك
الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم
لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقرائن الجارية حجة اجماعا لان الله تعالى
ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان فكذلك م
يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما
دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك ح الا باحد وجهين الاول انحصار
السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل

عمومات ظنية م

ثم نقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن م

العقلي

العقلي المقتضي لحجية ما يفتح السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل العقلي لا يدل على حجية
ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف
المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بمرور الايام على مقدار فهمهم ويعكفوا
ويعملون عليه وكك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه
فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التاليفات والمتعلمين والمتأملين فيها وحملها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم
وكك المكتوب اليهم المكاتيب وهو هم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها ابقاء الاحكام بين الامة وتبليغ
واعلام المخاطبين بالشرايع واعلانها بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول
الطريقة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلها الى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض
ببقاءه ابد الدهر لحصول الاعجاز وساير الفوايد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الحكم المستفادة
منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوايده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف
المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الايات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء
بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه وظنه ولو لم يكن موافقا لمراده تع ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء
انا نعلم انه تع اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله تع لم يرد من الايات هذا
المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف ندعي العلم بان مراد الله تع من انزال قوله تع
من بعد وصية يوصى بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة
ان المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث واشاعته لهما بان ينفصل عنهما ما يساوي الانصباء وترتب
عليه انه يكفي في التملك وجواز التصرف ح ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم
منه ان هؤلاء الارحام يملكون لهذه الانصباء بعد ايفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما ان يبقيهما
او يد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول ولا يحصل مالكيتهم الا بعد تملكهما النصيبهما ووصوله
اليهما فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه ان استقرار
ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان ندعي
العلم بان مراد الله تع من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهمه نبيه ص وفهمه المخاطبون
المشافهون وكان مقصوده تع ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء فادة الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل
ان دعوى العلم بان وضع كتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها
بينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب تدل على ان الكتاب من هذا القبيل فانه
قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدورا كما هو ظاهر بعضها ممنوع اولا ودلالتها على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث

هو تفاهم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة منه كما هو ثابت فى اكثرها وكذلك ما دل على عرض الاخبار
على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ او العرض عليها يعنى بظواهرها وعلى ظواهرها الظنية اذ ذهب
جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة من بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فى سقل
الكلام الى صدق الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه ح انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تأليفات المصنفين
الذين يرضون بما يفهمه المتعاورون يعنى ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو فى غاية البعد فيما
نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعى العلم بان تفاهم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك وانى لك باثبات العلم فى المقامين
سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل
منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست من بطون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ
انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة فى المعنى المجازى ونحو ذلك واما
الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التى حصلت فى الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة
الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما يلاحظ فى بادى النظر
ويعتبر ما حصل منه لو خلى وطبعه واما يلاحظ ما يستقر على ظنيته بعد ملاحظة المعارض ورفع الموانع ودفع القرائن الدالة
على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به فى امثال زماننا فلا كرامة فى القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على
جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب ان فى امثال زماننا اختلط امر الادلة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف فى الادلة بين
ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه
لا يجوز العمل قبل الفحص من الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب ولا اظن الخصم يدعى جواز ذلك وكيف
يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزى فى الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات
الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثانى فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن للمجتهد بحكم الله تعالى ومراد من
مجموع الاية ودفع معارضتها ومنع القرائن الدالة على خلافها او ارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة اما نقول بحجية
ظن الكتاب فى زماننا لا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص
عنه حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع ونفيه بالدليل الدليلم
على حجية الظنون التى بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون
اجماعى انى له بذلك وكيف يمكن منه الادعاء ان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اى شيئ يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جل
هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فهى
اجماعية لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء فى ان العام المخصص حجة فى الباقى ام لا مثلا يعم
الكتاب والسنة المتواترة والاخبار الاحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة

ان العام

ان العام المخصص حجة فى الباقى وان ادلة الخصم باطلة فى تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة
الاصولية فى خصوص الكتاب جائز بدون غيره شطط من الكلام ويلزمه فى العكس انه لو قال احد بعدم الحجية فى عام الكتاب لادلة
ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة فى الباقى ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب ايضا نقول فى مثل قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر فى العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققى الاصحاب وذهب
جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة فى كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره
وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال
لمنع الاخبار راسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار فى وجوه الترجيح
واختلاف الاخبار فى بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيئ فى الخاتمة ولا مناص فى الجمع بين الاخبار الا بالرجوع
الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار ورده ما من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها
والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكى وغير ذلك لا يكون فى الاكثر الا بالظن الاجتهادى ولا قطع فى شيئ منها كما
لا يخفى على المتأمل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول
القطع برضاء الشارع بذلك العموم بالخصوصية والنصوصية لا لانه من جزئيات لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يعمل بها
عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم التكليف بما لا يطاق فلا ننفعه
ولا يجدى للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث
هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد فى المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التى حصلت لبعضهم واشتبه عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض فى القول بوجوب الفحص من المخصص بعدم وجوب الفحص فى الحقيقة
عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وتحصيل
الاعتبار فى العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتأمل والتفرقة وقد حققنا ذلك فى مباحث العام والخاص فراجعه
فالحكم بحرمة العمل بالظن الذى لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعى مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله
تعم فلا تقف ما ليس لك به علم ونحو ذلك انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التأمل فى الاية وفى القواعد الاصولية
ودفع الادلة التى اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض
والظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص وذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية
وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه فى خصوص
العام المخصص لانه موضع خلاف والنزاع فيه معروف وليس بخصوص بعمومات اخبار الاحاد بل هو جار فى المتون
القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عمومات التحريم فى امثال زماننا بل مطلقا بعد القطع
بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع فى حجية العام المخصص فى الحقيقة راجع الى النزاع فى حصول الظن فيه فى الباقى

لاختلاف العلماء

كما يظهر من ادلّتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجّية وعدمها مع حصول الظنّ ايضاً فالمنكر يقول انّه لا يحصل الظنّ منه بدلالته على
ولو فرض حصول الظنّ فهو حجّة باتفاق منّى قلت المنكر يقول انّه لا يمكن حصول الظنّ منه ولو فرض حصول الظنّ منه فى نفس الامر
لكان حجّة لا انّه لا يحصل منه ظنّ ولو فرض حصوله لخصمه فهو حجّة عليه حتّى يصير بذلك اجماعا فهو فى الحقيقة يغلّط مدّعى حصول
الظنّ ويقول انت قصّرت فى الاجتهاد حيث ادّعيت الظنّ فيه والحاصل انّ قدر المسلّم من الاجماع الفرضى الذى يمكن ان يدّعى فى
هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجّية انّ العام المخصّص لا يحصل منه الظنّ فى نفس الامر ولو حصل منه ظنّ فى نفس الامر فهو حجّة وليس
فليس ولا يظهر من هذا الكلام انّه يسلّم حجّية الظنّ الحاصل لمدّعيه بسبب اجتهاده وتمسّكه بالادلّة التى هى برئ من المنكر ومسموع منه
فتامّل فى ذلك فانّ فيه دقّة ما وان سلّمنا منك دعوى الاجماع من الخصم على حجّية الظنّ اذا حصل لخصمه عليه دون غيره فانّما
نسلّمه من جهة انّه ظنّ المجتهد وكل ظنّ المجتهد حجّة عليه وان لم يحصل للآخر الظنّ على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على
ظنّه الحاصل من جهة العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفى ثبوت حجّية هذا الظنّ بالاجماع وان كان من جهة
كونه ظنّ المجتهد لانّه تثبت حرمة اصالة العمل بالظنّ وهو المطلوب قلت اذا سلّمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظنّ المجتهد
فلا نسلّم انّه من اجل انّه حصل له من الكتاب بل من حيث انّه ظنّ المجتهد وهو الحجّة عليه وعلى مقلّده بالاجماع ولا يصير حجّة على
الغير والحاصل انّا نفرض المسئلة اصوليّة ونقول هل يجوز العمل فى الاحكام الشرعيّة سواء كانت اصوليّة او فقهيّة على الظنّ
مط او لا يجوز العمل الّا باليقين او الظنّ المعلوم الحجّية فيجب على كل من اختار احد طرفى المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فانّ
استدلّ المنكر للعمل بالظنّ بمثل قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له ان كان ظنّك الحاصل من هذه الآية قبل استفراغ
الوسع والفحص عن المخصّص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق فى الظنّ فلا اجماع على حجّية
مثل هذا الظنّ الحاصل من الآية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص عن الطرفين فيحصل الظنّ للمنكر بسبب الآية
بعدم الجواز وذلك بان يدّعى عدم انسداد باب العلم وثبت كون الادلّة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعى العمل
فهو حجّة عليه وعلى مقلّده كما انّ المجوّز ايضا اذا ابطل قطعيّة هذه الادلّة واثبت انسداد باب العلم بنى العمل بالظنّ فراى كل من هذين
المجتهدين حجّة عليه وعلى مقلّده بالاجماع ولا يصير راى احدهما حجّة على الآخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتجّ على المجوّز بالآية بل ان كان
فلا بدّ ان يحتجّ عليه فلا بدّ ان يتمسّك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلّة المعلوم الحجّية فالاستدلال بالآية فيما نحن
فيه على اثبات حرمة العمل بالظنّ مع انسداد باب العلم غلط فانّ الخصم يتمسّك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون
ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظنّ مط ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب حيث اجمعوا بين تمسّكهم باصالة
عدم العمل بالظنّ فى ابطال حجّية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسّكهم فى حجّية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم
وانحصار الطريق فى الظنّ لجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم فى العمل بها ايمان فى الراوى وعدالته وغير ذلك من الشروط
كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت انّ حجّية العام المخصّص اجماعى لانّ المخالف فيها ليس الّا بعض العامّة
قلت كونه اجماعيّا مم وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يدير الكلام السابق مع

الاجماع

الاجماع المدّعى فى ذلك ان كان على الحجّية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظنّ وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى
الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده فى المسائل الاصوليّة وان كان على الظهور فى الباقى وحصول الظنّ فهو ليس من شان
الشارع والامور التى يدّعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليّين فغايته افادة الظنّ وهو يدير الكلام السابق
ايضا والحاصل انّ الاجماع المدّعى فى هذا المقام على حجّية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول او الاستنباطى فهو خلاف
فى عموم آيات التحريم ولا دليل على حجّيتهما سوى كونهما ظنّ المجتهد وان كان هو المحقّق فان كان على الجملة فهو لا يجدى نفعا
وان كان على كل الظواهر فيرد عليه ما سبق مما فصّلناه فيه انّه مستلزم لحجّية الظنّ الحاصل من قوله تعم ولا تقف ما ليس
لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بانّ العمل على ظنّ الكتاب لا يجوز فانّها عامّة يشمل ذلك ايضا فالاجماع
على حجّية الظواهر حتّى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظنّ عموما يثبت عدم حجّية الظنّ الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده
عدمه فهو محال فان قلت انّه مخصّص بالاجماع المتقدّم قلت لو سلّمنا صحّة هذا التخصيص يرد عليه انّ ذلك مستلزم
لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنّيا لانّ التخصيص لا يكون الّا فى العام فان قلت وان كان ظنّيا فى الجملة
لكنّه قطعى فى الجملة ايضا قلت سلّمنا ذلك لكن يكفى فى تحقّق المقدار القطعى بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك
هو الظنّ غير آيات التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان هو الظنّ المستفاد من الآيات الدالّة على حرمة
العمل بالظنّ ولكن فى غير الظنّ الحاصل من الآية ففيه انّ لغير هذا الظنّ ايضا افرادا يقينيّا قد اخرج منه الف ظنّ
كالبيّنة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الّا مثل القياس ونحن نقول به ايضا ولا ينفعك
فيما رمته فان قلت انّ الاجماع انّما هو على حجّية جميع مقتضيات الظواهر حتّى المستفاد من الآيات الدالّة على حرمة العمل
بالظنّ لكن فى غير ظاهر القرآن ونظائره يعنى وقع الاجماع على انّ كل الظنون الحاصلة من القرآن واجب العمل غير الظنّ
الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظنّ الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم صحّة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع
على حرمة بعض المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظنّ الّا الظنّ الفلانى
وليس هذا من باب حجّية العام بالاجماع الّا ما اخرجه الدليل حتّى ينفعك فى مقام اثبات حجّية الظنون الحاصلة من القرآن
بل هو من باب اثبات حجّية بعض المظنونات بالاجماع وهو ما حصل من سائر الظواهر بعض مدلول ما دلّ على حرمة العمل
بظاهر القرآن وهو غير حرمة الظنّ الحاصل من القرآن الداخل فى آيات تحريم العمل بالظنّ وهو حرمة العمل على غير الظنّ
الحاصل من القرآن ونحوه وهذا لبعض ليس ظاهر هذه الآية حتّى تقول انّه من الظواهر التى تبيّنت حجّيتها بالاجماع فان قلت انّ
الاجماع انعقد على انّ الاصل جواز العمل بما يحصل الظنّ به من الكتاب مط فالاجماع انّما هو على جعل الحجّة هو الظنّ
الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج منه قلت لو سلّمنا منك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى انّما هى الاجماع
على حجّية الظواهر بعنوان العموم يعنى حجّية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلّقا لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضى
دعوى الاجماع على قاعدة كلّية ومع ذلك فنقول ح خروج الظنّ الحاصل من الكتاب من عموم آيات تحريم الظنّ لا بدّ

لانّ الاجماع كان على حجّية كل الظواهر من الكتاب وح نقول انّ الاجماع على كل تلك الظواهر الّا ما دلّ على عدم حجّية ظاهر الكتاب منه رحمه

وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول آيات تحريم العمل بالظنّ م

لانّ الدعوى م

ان يكون من دليل قطعى او ظنّ علم حجيته فاهذا الدّليل فقد فرضت انّ الدّليل القطعى هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصّص اعنى آيات تحريم العمل بالظنّ فى مورده واذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخولها تحت عموم الآيات المذكورة وان كان الدّليل شيئا آخر من خبر متواتر او شيئ آخر فمع انّه غير مسلّم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الاعتماد الّا على الظنّ الاجتهادى فان قلت نحن ندّعى انّ الاجماع على مجموع قولنا انّ كلّ الظواهر حجة قطعية ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة كليّة خصّصنا بها عموم آيات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقى قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدّعوى ومنعها بقولنا لو سلّمنا صحّة هذا التخصيص يرد عليه انّ ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى آخره فان شئت ان ابيّن لك وجه المنع وعدم التّسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانه انّ الاصوليين قد ذكروا انّ دلالة العام على كلّ واحد من افراده دلالة تامّة ويعبّرون عنه بالكلّى التفصيلى والكلى العددى ونقول دلالة هذه القاعدة الّتى اثبتها الاجماع على وجوب العمل بآيات تحريم الظنّ دلالة تامّة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلّى المجموعى ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول قولك انّ كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الّا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على آيات التحريم ويدلّ على حجيتها دلالة تامّة وح لا بدّ ان يكون المخرج المخصّص بالكسر مغايرا للعام والمخصّص بالفتح والّا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامّة فاذا كان العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بدّ ان يكون المخصّص المخرج شيئا آخر لاستحالة اتحاد المخصّص والمخصّص لانّ كلّ واحد من افراد العام متساوى النّسبة مع الآخر فى دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصحّ الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية آيات التحريم بخصوصها وانعقد اجماع آخر على حجية سائر الظواهر وهذا الاجماع الثانى مخصّص لمقتضى الاجماع الاوّل والمفروض انّ الاجماع المدّعى شيئ واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب ولم يدّع احد الاجماع على حجية آيات التحريم من حيث انها ظواهر الكتاب م انّها آيات التحريم ولو ادّعاه احد فهو خروج عمّا نحن فيه والكلام عليه على نحو آخر والحاصل انّ القاعدة الّتى تدّعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامّة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياته بدلالتها على بعض الآخر للزوم التّناقض فى الكلام ويعود عليه البحث الّذى ذكرناه سابقا وهو انّ ما يثبت وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يمكن ان يقال هنا فى مقام التّوجيه بعبارة اخرى انّ الاجماع انعقد على حجية كلّ الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجية الظاهر الخاصّ اعنى دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظواهر القرآن وهذا هو الاجماع الثانى مخصّص للاجماع الاوّل وذلك لانّ هذا الاجماع الثانى لا مبنى له فى الحقيقة الّا الاجماع الاوّل فامّا ذلك الاجماع لا اصل له وامّا آيات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هى مخصوصة بمعنى معيّن مثل اصول الدّين وما يتمّ به المسلمون ونحو ذلك وايّاما نثبت يكفينا فى اتمام المطلوب وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظنّ فتأمّل فيما ذكرته بعين الدقّة والانصاف تجده حقيقا بالقبول ان شاء الله تعالى

ثمّ ان تنبّه

ثمّ ان تنبّه الخصم بما ذكرنا له من الجواب واعرض عمّا تحاوله اوّلا من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدّعى ورام سلوك مسلك آخر لتأسيس اصالة حرمة العمل بالظنّ وقال انّه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامّة واردة على جميع جزئياتها بتقريب انّ مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فانّ المراد منها النّهى عن الظنّ الذى لم يكن مستندا الى قاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الآيات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص او الى الاجماع آخر فنقول فى جوابه انّ هذا غفلة من الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فانّ الضمير المجرور فى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير فى المعنى الحقيقى والمجازى فى استعمال واحد وهو باطل يعنى لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم او لا بدّ ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الآيات فصيرورة بعض مدلولات القاعدة قرينة على بعضها الآخر ليس باولى من العكس لو قوع الكلّ فى مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع آخر بل اجماعين آخرين وقد عرفت الحال فيه وكك فى الآيات النّاهية عن اتباع الظنّ فانّ حمل الظنّ على الظنّ الّذى لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كرّ على ما فرّ منه وبالجملة لا ريب انّ ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهّر مثلا الظنّ بانّ حكم الله فى الواقع وجوب تطهير الثوب من النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التّنظيف او التقصير وهذا هو المعنى الحقيقى للظنّ ووجوب العمل على هذا الظنّ لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثمّ ان رجع الخصم فقال انّ كل قاطع ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا زوجته بمجرّد اليد والتصرّف وذلك كما يقال فى توجيه لفظ العلم فى تعريف الفقه انّه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنيّة الطريق لا ينافى قطعية الحكم كما هو الاظهر فى توجيهاته فنقول فى دفعه انّ كلامه هذا محتمل معان ثلثة امّا انّه معلوم انّه ظاهر ومظنون من الآية وامّا انّه معلوم انّه يجب العمل بما هو ظاهر من الآية وامّا انّ ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم امّا الثالث فبديهى البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظنّ والعلم وامّا الثانى فيرجع الى ما تقدّم من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب عمله وهو معنى مجازى للعلم ويرد عليه ما سبق وامّا الاوّل وكانّه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه ففيه انّ المراد فى تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمى للاحكام الظاهرية الظنيّة من الادلّة التفصيلية على اظهر الوجوه فى معنى العلم مثلا كما حققناه فى اوّل الكتاب ولكن ذلك لا يفيد الّا انّه حصل العلم بما هو مظنون انّه حكم الله وذلك لا يجدى فى كون الحكم عليّا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لمّا ثبت بالبرهان القطعى كون ذلك المظنون حكما شرعيّا له حين انسداد باب العلم فيجب العمل به لحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونه واجب العمل والحاصل انّ المراد بالعلم فى باب تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقى على اظهر الوجوه لكن متعلّقه الظنّ يعنى يحصل للفقيه العلم بظنّه الّذى هو حكم الله تعالى فى حقّه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج فح يصير معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدّعى ولكن لا ينفع

للخصم شيئ فانا لانسلم انا نعلم ان المظنون من آيات القرآن كذا ولا يقتضي غيره بان نقول هذا ليس بمظنون من الكتاب لكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليهما من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيئ الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى تنفعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم في تسليم الاجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع براى الامام ع ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجتماع اما من جهة ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضائهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول والائمة ع والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متاخري اصحابنا فان سلم اجتماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان مخفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كاتنبه الصادق ع الراوي الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء بظنه انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله بقوله ع اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا واستدلال ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي ص بقوله تع انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في آيات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاطع المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الآيات يستدلون في اثبات حجية الاخبار الاحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل تقتضي حجية الظن المعلوم مطلقا الا ما قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يقال مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فالامر اظهر فيتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ما قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدمه لحرمة العمل به قطعا فالحاصل ان الآيات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية يجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فان تفع بهذا الدليل العقلي القطعي الظهور الذي ادعيت

ظنا وقد يكون م

فان ذلك الاجتماع

من الآية

من الآية فصار المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما يثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير قد شرحنا ذلك واوضحناه في مبحث حجية الاخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شأن الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاه ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظن خاص وتداول هذه الطريقة وتظافر كلماتهم بذلك من اجل الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر آيات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم هذه تنادي بانها مخصصة بغير آيات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظواهر آيات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكفانا في اول المسئلة م تكتفي منك بان لا تردد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم وان نكلنا الى ما اكتفينا به من ان تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها في الآن يوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليس بحجة فيها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التأمل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضات بان مقتضى تلك البراهين العمل على ظن مطلقا فيدخل فيه ظن آيات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر قبالا لما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب تحت آيات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في آيات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر ايضا قرينة على تخصيص آيات التحريم بها او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص فهي مبطلة لآيات التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وسنبينه ايضا وحاصله اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشرع على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما لا يدل على مراد الشارع ظنا لان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الادلة فيعمل عليه وان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة دعوى العلم او الضرورة ومن الغرائب ايضا ما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق ما قد سمعته عن قريب

ظنه لا من حيث انه

من دليل خاص

من انّا انّما كلّفنا بالواقع لا بعلم ولا بظنّ ولمّا كان العلم مطابقا للواقع قلنا انّا مكلّفون بالعلم ولمّا انسدّ بابه لم ينفتح باب
الظنّ على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة فى المخمصة فيقدر بما يندفع به الحاجة وهو ظنّ المجتهد فى بعض الاشياء
وهو الدليل لا ظنّ الكلّ فى الكلّ ولا فى البعض ولا ظنّ البعض فى الكلّ وذلك لانّ التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل
بالظنّ مط والاستدلال بهذا الدليل ممّا لا يخفى على ذى شعور ووهن هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لمّا مرّنا
فى دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل فى الاوايل والاواخر فنقول دفعا لما عسى ان يشتبه الامر
على بعض الطلبة الّذى اتكلّم فى هذه المقالة فى ظنّ المجتهد ولم اتعرّض الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة فاذا
سلّم انسداد باب العلم على المجتهد فى بعض المسائل او اغلبها فالظنّ الذى يجوز للمجتهد العمل عليه ليس باكل الميتة فان كان هو
ظنّه من حيث هو ظنّه الّا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظنّ دون ظنّ وان كان ظنّ
علم حجيته فنقول لك بيّن لنا انّه هل ثبت حجيته مط يعنى فى حال حضور الامام وغيبته وفى امثال زماننا جميعا
او فى زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاوّل فمع انّه لا يمكن اثباته فى اكثر الادلّة فانّ خبر الواحد
لو سلّم الاجماع فيه فلا يثبت الّا فى الجملة كما هو واضح وفصّلنا فى محلّه وهو لا يفيد اليقين فى شيئ كما هو واضح وكذا الاستصحاب
وغيره وان سلّمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كان الكلام فيه مع انّه لا يثبت منه الّا اقلّ قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة
وان سلّم قطعيته شيئا من الفقه ايضا فنقول انّ ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيّما على زعم الخصم من كون ما هو
معلوم الحجية علما وان كان الثانى فيبقى على انّ اى ظنّ لا يجوز العمل به للمجتهد فى حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به
فى حال الغيبة ولنختم الكلام بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجوّ من مثلى بل واىّ كلام لا يرد عليه كلام
عدا كلام الملك العلّام وآليائه الكرام ونعود الى ما كنّا فيه من القدح فى الاجماع المدّعى على حجية ظواهر الكتاب ونقول
انّ المسلّم منه انّما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها او مظنون عندهم او فيما يحصل الظنّ به لكل اهل اللسان
او كلّ العلماء وامّا ما يحصل الظنّ فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجية ذلك الّا دعوى انّ كلّ من يحصل له
الظنّ فهو حجّة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى انّ علماء الامّة اجمعوا على انّ كلّ من يحصل له الظنّ
بشيئ فهو حجّة عليه بحيث يحصل له القطع بانّ راى الامام عم فى هذه المسئلة انّ من يحصل له الظنّ من مفهوم المخالفة
مثلا فهو حجّة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصّص فهو حجّة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط القتاد فان قلت
انّ حجية ظنّ المجتهد اجماعىّ فلا معنى للتشكيك فى ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فانّ كلامنا فى اثبات الاجماع على حجية الظنّ
الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث هو والّا فلا كلام لنا فى حجيته فانّ كلامنا فى اثبات الاجماع على حجية الظنّ
الحاصل من حيث انّه ظنّ من ظنون المجتهد وايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر انّما هو على ظاهر الآية فى نفس
الامر لا ما هو ظاهر عند كلّ مجتهد فالاجماع انّما نسلّم فيما هو مسلّم ظهوره عند كلّ اهل اللسان فما اختلف فى ظهوره لا يدخل
فى الاجماع ويلزم من ذلك انّ مدّعى الاجماع على حجية الظواهر على فرض كون العام المخصّص ظاهرا فى الباقى يعنى لم يخرج الظهور

المجوزة

المجوزة مثل قول ذى اليد والعدلين والظنّ فى القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم آيات التحريم يبقى تلك الايات ظاهرة فى تحريم العمل
بالشهرة والغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلّمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص آخر فى اوقات العام ولا نمنع الظهور فى
الباقى بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل انّ القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بدّ ان يناط بما هو ظاهر فى
نفس الامر يقينا او بحسب ظنّ مدّعى الاجماع والاوّل ممنوع والثانى لا ينفع فى حقيقة دعوى الاجماع على حجية ظنّ المجتهد فانّ
معناه الاجماع على انّ ظنّ كلّ مجتهد حجّة عنده وعليه وعلى مقلّده لا فى نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فانّ معناه
انّها حجّة على كلّ احد وهو شيئ واحد لا انّها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص فى كونه
ظاهرا فان قلت انّا ندّعى الاجماع على انّ الظنّ الحاصل من القرآن حجّة لانّ الاجماع على انّ العمل بالظواهر واجب فلا يضرّ بذلك
الاختلاف فى الظنّ فانّ ذلك اختلاف فى الموضوع وهذا لا ينافى انعقاد الاجماع على حجية اصل الظنّ وذلك من قبيل جواز
الصلوة فى الحرّ اجماعا مع الاختلاف فى حجيته حقيقته وكذلك حرمة التكلف فيها قلت انّا نجيب عن ذلك اوّلا بالمعارضة ونقول
انّ من المسلّمات تحقق الاجماع على حجية ظنّ المجتهد فى امثال زماننا يعنى انّه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنّه ولمقلّده تقليده
ودعوى هذا الاجماع عامّة بالنسبة الى الاجتهاد فى نفس الدليل وكيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد
اذا اداه ظنّه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلّده متابعته والقول بانّه مخطئ اثم او تعتذر فى ذلك لانّه ظنّه وهو حجّة
عليه وعلى مقلّده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنّه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنّه الى العمل بالشهرة
وكيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الراجح فى النظر فيها
ورجحانها على الاصل فى نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام انّ الشهرة حجّة عليه بالاجماع فكما انّك تقول
الاجماع على حجية العمل بالظنّ الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم اجماعيا فنحن نقول انّ الاجماع على
حجية ظنّ المجتهد عليه وعلى مقلّده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن يرجّح فى نظره اجماعيا فان قلت الظنّ
الحاصل من آيات التحريم ظنّ نفس الامرى بخلاف الشهرة فانّه ظنّ اضافى بالنسبة الى المجتهد قلت اوّلا انّا ايضا نقول
انّ الظنّ الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانّها بنفسها تفيد الظنّ مع قطع النظر عن خصوصية
المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقى بعد التخصيص من العام المخصوص وظهوره فى الباقى من المسائل الاجتهادية ويختلف
باختلاف الاشخاص سلّمنا ظهوره فى الباقى فى نفس الامر لكن الباقى قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ
بالنسبة الى اوقاته فظهور آيات التحريم فى حرمة العمل بظنّ المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا فى امثال زماننا وبعد
سدّ باب العلم فيه منع واضح فيندفع النفس الامرية ح فى غاية الوضوح فانّ دعوى هذا الظهور من محض الغفلة
فلا يصير حجّة على احد وثانيا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلّى المجمل فى الافراد المحتملة الاندراج الا ترى انّك
تقول اذا قال الشارع انّ الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف فى انّ المجسّمة مثلا كافر لا انّ من يقول بكفرهم
بظنّه واجتهاده يمكنه القول بانّ نجاستهم اجماعية او قطعية كلّا بل نقول انّ الظنّ بنجاسته لظنّى انّه كافر ويحتاج اثبات

وهذا خلاف دعوى الاجماع م

حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسمة الى دليل آخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجمال
فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم لما على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلان الاجماع على حجية هذا الظن
المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء الفحول حجية مطلق الظن المجتهد كما لا يخفى
على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في آخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن الحاصل من الآيات
والحاصل انا نقول اما ان يقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمشافهين بالخبر وحدهم من الكتاب والخبر
القطعي واما ان يقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا الى
بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن لا من حيث
ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جملتها ظن حرمة العمل بالظن واما ان يقول ان الاجماع منعقد على
حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول
فان سلمناه ولكن لا ينفعك واما الثاني فممنوع لاستلزامه عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله
الكتاب او ما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه اليه ظنه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد
على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا للزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ره او ممن
يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع
هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة ظن الكتاب
انه بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد
اجماعي يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا للزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ره ليس
بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس
الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد ره ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار
المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعي العمل قلت مع ان ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع
بعد انسداد باب العلم فاذا ارجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان نرجع الى اثباته ونحن لما بينا ذلك
في مبحث الخبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ونقول هنا في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض
تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل
الخلافية الاجتهادية المبتنية اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية
اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع
فان قلت ان العمل على الاخبار الاحاد قطعي لدلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآيات غير واضحة والاجماع ثم ودعوى
الاجماع مع ظنيتهما من السيد والشيخ متعارضة مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة

واختلافهم

واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور على الخبر الضعيف بعمل المشهور والاكتفاء بعضهم في المزكى
بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكى للمجتهد في معنى العدالة
والكاشف ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص
مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة
بحيث لا يرجى دفعه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يخفى كثرة والحاصل ان دعوى
الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع
على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعهما ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصويره ولا نتصور لذلك
معنى الا ان ما يضطر اليه المجتهد في زماننا الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد
وان ادعى الخصوصية في ذلك فعهدته عليه والتوجه الى القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بسط
الاطناب بل الكلام في ذلك مما لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان
الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في
تعارضاتهما والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز
الاعتناء بشأنها والتكلم عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لان هنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن
الاشكال في منافات بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان الصنف من الخبر هل هو
من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك كلام متعلق بالخبر بل هو متعلق باثبات حجية مثل النزاع في ان الخبر الصحيح
حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة حجة ام لا وما نحكي رواية
العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل
نفس الخبر من جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة
بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد والانتخاب في الاخبار
واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما
ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكان ان الاخبار
الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة والمأمومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه
فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى يندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي
حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان الآية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي
تبين خبره واكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الآية او مفهومها قلت اولا قولكم بحجية الخبر الضعيف
المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فيه فيقتضي بظاهره حصول العلم بصدقه لا كفاية الظن سلمنا كفاية

الظن بتقريب ان العدالة لا يفيد ازيد منه فاذا دلّ الآية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن فلم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا نبأ مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية في اثبات العدالة التي هي غالبا مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا فان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فبم تعتمد على اثبات العدالة التي هي شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي يدير الكلام مع انا نقول ان تلك الآية تدل على ان الحجة انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدل الآية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالآية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالآية والاخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك ح ويحصل التخلص عن الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي انبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تريهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد والمعتمد انما هو الظن وهذه الآية ايضا تدل على الاعتماد على الظن بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالآية في حجية اصل خبر الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي والقول بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم التخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال

ادعيت

في الموضوعات؟

بكفاية

٤٥

بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والتلقي اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآية على حجية الخبر منفردا من ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد من ان الآية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الآية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو من اهم الامور في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية خبر فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد وان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشهادة فالتحقيق كفاية الواحد للراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ سيما في الآية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع او لآية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر اتصافهما بكونهما نبأ تبعا وبالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقول لنفس الامر بظنه وبحسب معتقده وهذا لا يجدي في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية هنا ايضا هو الظن وهذا اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد او الاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلابتنائها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفائه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتباره العدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد ويشترط تعدد الخبر فيما كان الاخبار في تزكية الشاهد فيعتبر حجية الروايتين لا الشاهدين وهذا مع وروده المنع عليه بكونها نبأ او خبرا غير مأنوس بمجاورتهم فانا لم نسمع احدا اشترط روايتين في حكم شرعي وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استخراجه حكمه من العلة المستفادة من آية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا فهو لنا لا علينا ثم استمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظاهر من حيث انه ظاهر في كلما

وعليه وقيل يثبت العدالة بتزكية العدل

تتمة

فی الجملة اجماعی و لنذکر بعض کلماتهم فی هذا الباب و علیک بملاحظة الباقی قال الشهید الثانی فی تمهید القواعد فی باب التعارض اذا تعارض الاصل و الظاهر فان کان الظاهر حجة یجب قبولها شرعا کالشهادة و الروایة و الاخبار فهو مقدم علی الاصل بغیر اشکال وان لم یکن کذلک بل کان مستنده العرف و العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن او نحو ذلک فتارة یعمل بالاصل و لا یلتفت الی الظاهر و هو الاغلب و تارة یعمل بالظاهر و لا یلتفت الی هذا الاصل و تارة یخرج فی المسئلة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترک العمل بالاصل للحجة الشرعیة و هو قول من یجب العمل بقوله و له صور کثیرة منها شهادة العدلین بشغل ذمة المدعی علیه و ساق الکلام فی الفروع الی ان قال القسم الثانی ما عمل فیه بالاصل و لم یلتفت الی القرائن الظاهرة و له صور کثیرة منها اذا تیقن الطهارة او النجاسة فی ماء او ثوب او ارض او بدن و شک فی زوالها فانه یبنی علی الاصل وان دل الظاهر علی الخلاف الی ان قال القسم الثالث ما عمل فیه بالظاهر و لم یلتفت الی الاصل و له صور منها اذا شک بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غیرهما من العبادات فی فعل من افعالها بحیث یترتب علیه حکم فانه لا یلتفت الی الشک و ان کان الاصل عدم الاتیان به و عدم براءة الذمة من التکلیف به لکن الظاهر من افعال المکلفین بالعبادات ان یقع علی الوجه المأمور فیترجح هذا الظاهر علی الاصل و ساق الکلام فی ذکر فروع کثیرة لذلک ثم قال القسم الرابع ما اختلف فی ترجیح الظاهر فیه علی الاصل او بالعکس و هو امور منها غسالة الحمام الی آخر ما ذکره اقول لا ریب ان الاصل من الادلة الشرعیة و معارضة الظاهر معه لا یمکن الا مع کونه دلیلا ایضا ثم ان الظهور اذا کان من دلیل آخر معلوم حجیته مع قطع النظر عن الظهور کالروایة و الشاهد و غیرهما فتقدیمه علی الاصل انما هو من جهة الدلیل الخارجی من اجماع او غیره و الا فالظهور ان کان مما یمکن اثبات الحکم به فما وجه تقدیم غیره علیه مطلقا و ان کان لا یمکن اثبات الحکم به فما معنی تقدیمه علی الاصل فی بعض المواضع فان قلت تقدیمه علی [الاصل] فی کل ما قدم علیه انما هو بالدلیل لا من حیث هو ظهور قلت فی ای فائدة فی عقد هذا الباب فالکلام فی الترجیح یدور مدار الدلیل القائم علی حقیقة ما هو الظاهر المطابق له فیرجح علی الاصل او الدلیلین المخالفین المتوافق احدهما للاصل و الآخر للظاهر فیرجح الاقوی منهما بسبب المعاضدات و المرجحات علی الآخر و انت کما تری کتب الفقهیة و الاصولیة مشحونة بذکر المواضع التی وقع التعارض بین الاصل و نفس الظاهر یتکلمون علیها و یختلفون فیها فبعضهم یرجح الظاهر و بعضهم یرجح الاصل بل الظاهر من کلام العلماء ان الشارع جعل ذلک مناط الحکم و بنی فی بعض المواضع الحکم علی الظاهر و فی بعضها علی الاصل بحیث یظهر من کلامهم ان الظاهر [ایضا] اصل من الاصول و ذلک کما فی نفی الضرر و نفی الحرج فقد تریهم یعقدون لنفی الضرر و الحرج بابا فی الاصول ثم یذکرون من فروعها القصر فی السفر و التیمم عند الضرورة و الخیار عند الغبن و غیر ذلک و الا فمع حکم الشارع بوجوب القصر و التیمم لا حاجة الی الاعتماد علی الضرر و الحرج و لذلک [تری] یستدل الفقهاء بنفی الضرر و الحرج مستقلا فی غایة الکثرة من دون نظر الی ورود نص بالخصوص فیما یوافقه و کذلک الکلام فی قاعدة الیقین و غیر ذلک و کلامهم فی هذا الباب ایضا نظیر البابین المتقدمین فلاحظهم یذکرون بعد عقد الباب

فی ذکر الفروع

فی ذکر الفروع الامثلة التی ثبت من الشارع تقدیم الاصل کما فی الطهارات و النجاسات کقولهم علیهم السلام کل شیء نظیف حتی یعلم انه قذر و حتی تستیقن حتی اکتفوا فیه بالاحتمال البعید بل قد یجوزون الحیلة فی اخفاء الامر کما روی انه علیه السلام رش علی ثوبه الماء بعد الخروج من الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤیته بعد الخروج معللا فعله بان یقال لو حصل الشک ان هذا من ذلک و کذلک فی تقدیم الظاهر مثل ما لو حصل الشک فی شیء من اجزاء الصلوة بعد الدخول فی جزء آخر فان الظاهر ان المکلف لا یخرج من فعل الا بعد الاتیان به و هذه المسئلة ایضا قد ثبت باجماعهم و اخبارهم و کذلک العمل بمقتضی الظن فی الصلوة و بالجملة الذی یظهر من کلام العلماء ان هنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعیة المعروفة مثل نفی الضرر و نفی الحرج و لزوم البینة و قاعدة الیقین یعنی لزوم العمل علی مقتضی ما حصل الیقین به حتی یثبت الرافع و من جملتها استصحاب براءة الذمة و غیرها من اقسام الاستصحاب و مثل ما حصل الظن به و کان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن و نحو ذلک و کل ذلک مما استفید جواز الاعتماد علیها من الشارع اما من جهة التنبیه او من جهة التنصیص و النسبة بین المذکورات عموم من وجه فکما انه قد یحصل بین نفس الادلة من الایات و الاخبار عموم من وجه فکذلک فی المذکورات فقد یقع بین قاعدة الیقین و قاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه و هذا هو الذی ذکره الاصولیون و نقلوا اختلاف الفقهاء فی موارد ترجیح بعضها علی بعض فیما وقع الاجماع علی احد الطرفین فلا اشکال فیه و ما اختلف فیه فاما ان یعتضد احد الطرفین بروایة او ظاهر آیة و نحوهما فیرجح علی الآخر و ما لم یحصل فیه شیء من ذلک فاما یحصل للمجتهد ظن فی الترجیح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر او اصل آخر فیعمل علیه و اما ما لا یحصل فیتوقف فیه و یعمل علی مقتضاه من التخییر او الاحتیاط فظهر من جمیع ما ذکرناه ان الظاهر و الظن الحاصل من العادة و الغلبة و القرائن ایضا مما اعتمد علیه الشارع و هذا باب مطرد فی الفقه لا ینکره الا من جهله لا خبرة له بطریقتهم فان قلت ان کلامهم هذا فی بیان تحقیق معنی المدعی فی صورة الدعوی فمن یقدم الظاهر فانما یرید ان الظهور یقتضی کون من یخالفه مدعیا فهذا تحقیق حقیقة اللفظ المدعی الوارد فی الاخبار فقولهم ان الظاهر مقدم علی الاصل یریدون [به] ان من یدعی الظاهر هو المنکر و یقدم قوله مع فقد البینة و ذلک کما یقدمون قول البایع فی تمام الکیل و الوزن علی قول المشتری بنقصه مع حضور المشتری حین الکیل لان الظاهر ان المشتری لا یسامح [فی] ذلک فالقول قول البایع و هکذا قلت لیس کذلک بل کلامهم اعم من ذلک کما تری خلافهم فی غسالة الحمام و طین الطریق و غیرهما و کذلک الکلام فی الترجیح بین الزوجین المتداعیین فی مقدار المهر حیث تدعی الزوجة مهر المثل و الزوج اقل منه فالکلام [فیه] فی الترجیح یرجع الی ترجیح احدهما مع قطع النظر عن کون احدهما مدعیا و الآخر منکرا و کذلک فی متاع البیت لو تداعیاه مع ثبوت یدهما معا علیه او ید وارثهما و یظهر ذلک غایة الظهور فیما لم یکن هناک تداع اصلا مثل ما لو کان الوارث صغیرین و اراد الحاکم احقاق الحق مع انا نقول الحق فی تحقیق المدعی و المنکر ایضا مبنی علی ذلک یعنی العمل علی الظن فانهم عرفوا المدعی بتعریفین احدهما انه من یترک لو ترک و الثانی

انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الآخر فيكون الراجح هو قول الآخر والرجحان اما من جهة المطابقة للاصل او الظاهر فاذا توافقا
فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الآخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الآخر اصل
من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر لان الظاهر مقدم لان القائل
به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة اهلها
من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المآل
والا فالاقوال حقيقة اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء وصرح باثنينية الاقوال فخر المحققين في الايضاح فان قلت
غاية ما افاده هذا الباب تجويزهم العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث العمل بالظن
في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد بالعمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق
وغيرهما ان ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة
للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بالقرينة مفيدة للظن لكونه جلد الكتاب
التي لا يتداولها الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذلك الظن بكون الشهر السابق على رمضان تاما بسبب
غلبة كون شهر تاما وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنة وكون الرمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون
اليوم الآخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا العمل
على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء آخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل الا
بعد ادائه موجب للظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعي
صحة المعاملة اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد في حال الجنون او الافاقة او الصغر والكبر والرشد
وهكذا فالظن بكونه كبيرا حين رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة
المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المرأة لا تخلو من مهر بل من مهر المثل لحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل
يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات
الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم
من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام لذلك لان الشيء الفلاني واجب للشهرة
او حرام لان الشيء الفلاني الثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب ليس من الاحكام
الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي قرع سمعك
في ذلك انما هو في ماهية الموضوع ومفهومه حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية
مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذلك الكلام في مثل
مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد

اوانه من با

اوانه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا القبيل تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب
عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من باب انسداد باب العلم
وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس لخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام
والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل اقتحاما في الحكم الشرعي بمجرد ظن بحصول سببه ونحن نطالبكم بدليل
هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما ان تسلم ان العمل على الظاهر انما يستفاد من الشرع فهو قطعي
الكلام من راس لان الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن
بالقرائن وان لم تم ذلك فاما ان تقول ان الفقهاء استنبطوا هذا الاساس بعد غيبة الامام ع وانقطاعهم عن تحصيل
العلم فهو ايضا يكفينا بظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم تم ذلك ايضا
وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان ذلك يرفع
دعوى اجماعك على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما
يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك باثباته مع ملاحظة
ما ذكروا اذا بلغ الكلام هنا فان امكن كان امكنك نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على
النهج الذي نبهناك عليه فنقول وان فتحنا لك بهذا التقرير بابا ولكن اغلق ذلك عليك اغلاقا آخر فان
كلامهم ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح
بين معارضات الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والآخر
الاصل وعكسوا في موضع آخر فانقطع المناص الا من الرجوع الى ظن المجتهد بل هناك اشكال آخر وهو ان من
جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل
الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد
آخر فضلا عن ملاحظة متعارضاتها ويشيد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى
الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان
واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار لا بد ان يكون معناها
لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمفروض ان غاية الظن حصول سبب الحكم
من جهة الغلبة او القرائن ظن يقيني العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض
اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فلا يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل
خارجي فتقديم الاصل على الظاهر وهو مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى لا يجوز نقض اليقين السابق باي من المعنيين
باليقين اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين

الاقتحام الدخول في الشيء بشدة وقوة صح

اللاحق مط بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامرى مثل رؤية وقوع البول او مع بعض الظنون القطعية العمل
كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن بحصول سبب وملاقات النجاسة او نقول ان المراد باليقين
في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامرى والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل فيقول لا يجوز نقضه الا
باليقين النفس الامرى الا في بعض الصور الذى ثبت العمل عليه بدليل خارجى وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل يحتاج نفي
للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مط او الظ مط فا وجه الفرق والتفصيل الا من اجل المتابعة الادلة
الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظ والتحقيق ان تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة
الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار الغسالة في الحمام واخبار تداعى الزوجين وسائر سيرة
الشارع ثم من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة
وامثال ذلك وتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق
لك ما ذكرناه يمكنك ان يطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع بما ثبت بها نفس
الحكم الشرعى وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعى فان اعتمادنا الى الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى
العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذى افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن
بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره
الشهيد في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل به
لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مط كما لا يخفى ثم قال في باب المذكور في مسئلة
ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على الظن بالوفاء الى ان قال وللفاضل وجه في للبناء على الاقل لانه المتيقن
ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة في النهاية في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل
بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى البطلان وهذا ايضا يقتضى العموم في امثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره
العلامة في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين
بالتكبيرات في صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكن يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها تردداتهم
وتوقفاتهم في كثير من المسائل من جهة الاصل والاطلاق كلام الاصحاب في كثير خلافه ومنها ما ذكره العلامة في المنتهى
في مسئلة الحاق غير صوم رمضان من الصيام الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح ان قاعدتهم في التوقف
هو تقارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر
المحققين في رسالة الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعلم والاورع
في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام في اطلاق القول بالارجحية سيجيء في محله انشاء الله
ومن ذلك يظهر ان البناء فيه على الظن لان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارات واختيار الاقوى ومع ذلك
الظن وهذا ايضا يفيد العموم م

ومنها ما ذكره الشهيد الثاني في الذكرى في مسئلة جهالة القبلة فانه [illegible] ذلك بعد

في المختلف م

يظهر بطلان

يظهر بطلان القول ببطلان القول بتقليد الميت مط مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل له من متابعة الحى
وبقى الباقى فانه لا معنى لذلك الا ان قول الحى تعبدا الا انه مظنون والا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحى مع وجود الميت الاعلم
الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحى الا من محض التعبد والقول بان قول الميت
لا يفيد الظن جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما انما يعتمدان على ادلة متحدة المأخذ
والحاصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله من اى طريق يكون كما سنحققه ان شاء الله تع
فالعامى ما دام غافلا ليس تكليفه الا ذلك وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات الاستكمال واقامة المعروف فالعلماء
حين مناظراتهم في المسئلة اما يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس
الامر اى شخص هو حتى يأمر والمقلد المتفطن بمتابعته فح لا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحى بل
لا بد لهم ح ان يقولوا ان لا اعتماد على قول احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحى فايها المقلدون المتفطنون اعملوا
على هذا دون غيره فح لا بد ان يثبتوا ان القول الميت ليس بمعتمد وقول الحى معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل
بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدى وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم
وسنبين ضعفه في محله واما يلاحظون الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء او الاموات او هما
معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحى فيبقى الظن الحاصل من تقليد
الميت حراما فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه وانت خبير بان الظن
من الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامرى والظنان النفس الامريان على طرفى النقيض مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان
يق ان حصل الظن النفس الامرى بقول الميت والظن النفس الامرى على خلافه بقول الحى فاصالة حرمة العمل بالظن تم
علم جواز العمل به خرج تقليد الحى بالاجماع وبقى تقليد الميت تحت العموم وكذا لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن
النفس الامرى بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحى ظنا وكذا العكس فلا بد ان يق المراد بالظن في آيات
التحريم هو الامور التى تفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحى او يق المراد بالظن
في الآيات هو عدم العلم يعنى يحرم العمل بغير علم الا ما اخرجه الدليل فح يصير وجوب متابعة الحى دون الميت من باب
التعبد ويصير العمل بقول الحى من باب البينة فان حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب افادة الظن وان كان غالبا
تفيد الظن فهى ليست من باب التقييد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر
وان افادتنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع
في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك يحصل الظن النفس الامرى فلو فرض حصول الظن النفس الامرى بقول الميت
وعدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المتفرقين في الآراء فكيف يق بعد تحرى الاقوى والارجح
من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر

العمل ظنى م

فهو مكلف بما ادى اليه ظنه او قطعه فيبقى الكلام في تحقيق العلماء المسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم صح باب صح

كتقليد الحى م

مع انه ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب اليها بالنسبة الى سائر الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامرى فطولة المعبار لابد ان يكون فى اول الامر هو الراجح فى نفس الامر وان كان قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلمات من المختلفين فى المفتى اعنى قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحى واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلى فان معناه وجوب معرفة احكام الله تع اما علما او ظنا فهو مثل معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالى للمقلد بان لله تع تعالى احكاما وشرايع وهو اما بنفسه فى صدد تحصيله او تنبيه الى آمرين بالمعروف وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم الله تع ولو بتقليد امثله او الظن به او الظن باحد الامور التى حكم الله فيها سواء كان عجا فلا واداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او منفطنا وحصل له بحسن ظنه بمرشد احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان آية النفر تدل على ان البعيدين عن ساحة الشارع ومن يقوم مقامه لابد ان يحصلوا حكمهم النفس الامرى بالاخذ عن النافرين اما علما واما ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل العقل يقتضى وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا بها تفصيليا او اجماليا او بالاخذ من احد من الامور التى توجب ذلك وظنى ان الذى دعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه مما سيجيء فى محله ان فى كلامهم ما ينافيه ايضا كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول خصمائنا فى المسئلة القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كانت الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الآخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع ظنين فى موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة فى نفس الامر فهو كما ترى مخالف لكلمات الفقهاء الخصماء فضلا عن موافقينا فى القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن فى احد طرفى المسئلة وكان فى طرف الآخر خبر لعدم حصول الظن النفس الامرى ح بالخبر فيكون العمل به ح تعبديا وذلك لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما مع ملاحظة خبر وسنشير اليه سلمنا لكنا نقول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمة هذا وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير ح وعملنا ح على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفى التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعات الترجيح بينها اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى النفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكره فى الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص فى باب

الترجيح

الترجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر فى نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر ح موهوما فلو علمنا عليه ح لما عملنا بالظن النفس الامرى فى نفس الامر هذا خلف فاذا اردت التعميم والتخصيص فى اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان يق انه لا يجوز العمل بالظن الا فى حال الاضطرار مثلا لا انه يجوز العمل بالظن فى المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد تقدم منا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان آية النبأ لا تدل الا على ان حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة فى الراوى ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون وينادى بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة فى علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها فى آخر الكتاب فان كلها تدل على ان حجية ذلك من باب تحقق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل من الروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فهل المدعى الخصوصية الا ثبات كما فى البينة وانى له باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على الترجيح المذكور فى تعارض البينات فانها ايضا مبتنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامرى قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل بل محدوده عند الشارع بالحصر القريب من الشارع بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحى فان غايتهما ثبوت حجيتهما لا انحصار الحجة فيهما ولا استبعاد فى ان يبنى الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما فعله فى قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك فى صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات فى الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منها كما فى قاعدتين من القواعد اليقينية اذا تعارضتا كما فى الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضتا البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو الارجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر فى نفس الامر فان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء فى تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الآخر اما من جهة القرب النفس الامرى كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما او منضما الى الاخبار الواردة فى تقديم الداخل او كافادة كون التأسيس اولى من التأكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة فيه فى تقديم الخارج وان كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامرى باحدهما فنقتصر فى المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد فى الاخبار من تقديم ايهما شاء تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك فى تعارض تلك الاخبار الواردة فى حكمها ايضا من العمل بالظن النفس الامرى بالنظر الى متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك فى الاخبار المتعارضة فى المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه فى الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذى اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم فى البينتين مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات وح فلا مانع من مراعات نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج من الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه ح كما سنبينه فى الخاتمة وسيجيء لبيانه آخر يدل عليه وكذلك الكلام فى التقليد والفتوى الفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة

المرجحات انما هو لانه منحو تدارك الحصول فى نفس الامر عند المجتهد وذلك لان الاخبار العلاجية متعارضة ولا يحصل منها امر نفس امرى تعبدى وعلاج اختلافها لا يمكن الا بالظن النفس الامرى وهو ما يحصل بالمرجحات الاجتهادية فلا جرم ترجيح فى العمل بالاخبار المتعارضة بما يحصل الظن الاجتهادى بحقيقة مظنونة فى نفس الامر ومع هذا فلا يمكن ان يكون العمل بالاخبار تعبديا كما هو واضح فقد يكون فى مسئلة ظن ثالث راجح ولا يمكن معه اعتبار الظن النفس الامرى فى احد الخبرين فلا بد ان يعمل على ذلك الظن الثالث هو المظنون النفس الامرى واما البينات فالمرجحات الواردة فيها يمكن ان يكون من باب نفس الامر فيما لم يكن ظن ثالث خارج ارجح منها وهو الغالب فيما اعتبره الفقهاء ويمكن ان يجعل تعبديا فيما لو كان ظن ثالث ولا ينفع ح اصلا الاخبار العلاجية فيه لامكان معالجتها بالمرجحات المعتبرة فى الاخبار فتثبت مرجحات البينة بالاخبار التى تقدمناها بالمرجحات الاجتهادية وان كانت تلك المرجحات تعبدية فقد جعلنا المناص فى مرجحات البينات التعبدية الاخبار الملحوظ ترجيحاتها بالرجحان النفس الامرى والحاصل ان كون مرجحات الاخبار مطلقا نفس امريا ينافى كونها مطلقا تعبدية ومرجحات البينات ليست مطلقا نفس امريا حتى ينافى كونها مطلقا تعبدية بل البينات مطلقا تعبدية ولكن المرجحات فيها قد يكون نفس امريا وهو اذا لم يكن هناك ظن ثالث وقد يكون تعبديا وهو اذا كان هناك ظن ثالث وترجيح بعض البينات

العمل بالقياس مثلا يدلّ على كون العمل بغيره مثل خبر الواحد تعبديًا كالعمل بالبيّنة فهذا ايضا كالحصر والتحديد بالبيّنة قلت

لا دلالة فى ذلك على ذلك اذ هو انّما يتمّ لو سلّمنا كون العمل بالقياس منفيّا لكونه مفيدا لهذا الظنّ الخاص وكون العمل بالظنّ

جايز لكونه مفيدا لهذا الظنّ الخاص وكلاهما ممنوعان امّا الاوّل فلانّا لا نسلّم كون القياس مفيدا للظنّ سيّما بعد ما ورد

فى الاخبار الواردة المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه فى بيان عدم الجواز من جهة انّ دين الله

لا يصاب بالقياس لانّ الحِكَم الكامنة فى الاشياء لا يعلمها الّا الله العليم الحكيم وقد روى فى الكافى فى القوى عن عثمان بن

عيسى قال سألت ابا الحسن موسى عم عن القياس فقال ما لكم والقياس انّ الله لا يسئل كيف احلّ وكيف حرّم و

مع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات فى الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يجعل مجرّد المناسبة والمماثلة منشأ للقياس

الا ترى انّهم عم ذكروا فى اخبار كثيرة انّ اوّل من قاس ابليس وذكروا عم فى وجه الردع انّه لم يعرف الفرق بين النار والطين

وبين آدم ونفسه فقاس آدم بالطين ففى رواية الحسين بن مياح عن ابيه عن ابى عبد الله عم قال انّ ابليس قاس نفسه

بآدم فقال خلقتنى من نار وخلقته من طين ولو قاس الجوهر الّذى خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نورا و

ضياء من النار وفى معناه رواية عيسى ابن عبد الله القرشى قد ذكروا فى الاخبار فى مواضع شتّى فى ردّ ابى حنيفة

ما يدلّ على عدم صحّة القياس فى الاصل مثل انّ القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الّا باربع مع انّ القتل اكبر والمنى

يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انّه اكبر وانّ صوم الحايض يقضى دون صلوتها مع انّها اكبر وجعل للرجل فى الميراث

سهمان وللمرءة سهم مع انّها اضعف وانّ يد السارق تقطع بعشرة دراهم وتؤدّى بخمسة الف درهم ونحو ذلك فى العلل وغيرها

ونظهر بطلانه من ملاحظة ضروريات الدين ايضا فالحاصل انّ ما لا يستقلّ العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به

لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا لا يدركه الاوهام البادية فامّا لا يحصل الظنّ بالقياس اصلا او هو ظنّ

بادٍ لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظنّ ليس ببعيد

بل هو المتعيّن بعد التأمّل وملاحظة ما ذكر وان كان يفيد الظنّ فى بادى النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك

انّ المنع عن القياس لعلّه من جهة عدم افادته الظنّ بانّ الشارع حكم بكذا لا لانّه ظنّ خاص لا يجوز العمل به مع

انّه لا يمكن ان يقال انّ المراد بمنعهم عم عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمه

الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فانّ القايسين كانوا يحكمون بمجرّد ملاحظة العلّة من قبل انفسهم ولذلك نعمل

نحن على ما يستفاد العلّة منه من النصّ بالتصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب انّ لكلّ مصلحة موجودة لشيئى سيّما الحكمة فى نفس الامر

فى نفس الامر حكما فى نفس الامر يترتّب عليه فان كان شيئى فى نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطّلع عليه وكك اذا كان شيئى

فى نفس الامر ترياقا فحكمه فى نفس الامر لزوم ارتكابه لو اطّلع عليه والعقل يستقلّ بهذا الحكم وهؤلاء القايسون اذا

راوا انّ الله تع حكم بحكم فى شيئى خاص فيتحرّون فى تحصيل العلّة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظنّ بالعلّة

فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور فى الشيئى المماثل له لاقتضاء العلّة ذلك لا لانّ الشارع حكم فى ذلك ايضا كذلك لاجل

هذه العلّة

هذه العلّة وقولهم تبع له بخلاف الظنّ الحاصل من اخبار الآحاد وظاهر معناها فانّه معتبر لاجل انّه كاشف عن قول الشارع وحكمه

فروى الكلينى عن محمد بن حكيم قال قلت لابى الحسن موسى عم الى ان قال فربما ورد علينا الشيئى لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك

شيئى فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به فقال هيهات هيهات فى ذلك والله هلك من هلك

يا ابن حكيم قال ثمّ قال لعن الله فلانا كان يقول قال علىّ وقلت الحديث ويؤدّى مؤدّاه من تقدّم سماعة عنه عم ومن الزمخشرى

فى ربيع الابرار قال يوسف ابن اسباط ردّ ابو حنيفة على رسول الله صم اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال

قال رسول الله صم للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله

البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيّعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار

وكان عم يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار وامّا الثانى يعنى تجويزهم للعمل

بخبر الواحد ليس لاجل انّه ظنّ مخصوص بل لكونه مفيدا للظنّ بمرادهم عم فقد مضى وجهه وفذلكة المقام انّ الحكم الشرعى

هو ما كتب الله على عباده فى نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله وامنائه والعقل القاطع

والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه ما هو المراد منها فى نفس الامر فان تحقّق العلم بالمذكورات للمكلّف فقد ادرك وعمل به

الحكم وعمل به وان لم يتحقّق العلم فتكليفه الظنّ كما مرّ بيانه ثمّ انّ مناط ظنوننا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهى اقسام

منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظنّ بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقّق سبب الحكم ووجود

الموضوع الذى يتبع الحكم كالغلبة والعادة والقراين الّتى يعتبرونها فى باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المعتضد به

على الآخر والبيّنة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع فى الفرقة الاولى انّما هو ترخيص للعمل بالظنّ بحكم الله

وفى الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتّب الحكم الثابت للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرّد

الظنّ الحاصل بتحقّق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام فى الفرقة الثانية لا ينحصر فى انسداد باب العلم بالاحكام

الشرعيّة فى امثال زماننا بل هو حكم وضع وضعه الشارع عم مطلقا وفى جميع الاحوال بل هو ثابت فى بعضها ولو امكن

حصول العلم كحمل فعل المسلم على الصحّة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل انّ هناك امورا اتّبع

لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة النفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمه او المظنون العدم

فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقراين الّتى قد حصل الاختلاف فى تعيين موارد العمل بها وان كان العمل

بها فى الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين الّتى هى اعمّ من الاستصحاب الملحوظ فيه الظنّ بخلاف قاعدة اليقين

فانّها يعمل عليها وان لم يحصل الظنّ بمفاد مقتضاه بل ولو ظنّ بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانّها ايضا حكم وضعىّ   اذ لا استصحاب ثم

يترتّب عليه الحكم بتحقّق الموضوع والسبب ليترتّب عليهما الحكم والمسبب ان لم يحصل الظنّ به فى نفس الامر فنقول

النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان فى مسئلة الفرقة الثانية فقد عرفت انّهم لا يتمكّنون من النزاع فيه اذ العمل عليها

فى الجملة اجماعىّ لا بمعنى انّ الاجماع وقع فى العمل ببعضها حتّى يقال انّ ذلك انّما هو للاجماع بل بمعنى انّه اجماعىّ انّ العمل عليه

جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لرأى المجتهد بحسب صحة وتقديمه ولا اختصاص له بامثال زماننا وان كان
في الفرقة الاولى فنقول اى دليل دلّهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخواتها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالّة على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلّان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفى
جواز العمل بالغير انما يتم لو سلّم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلقا وليس مقيدا بانه
لاجل ان الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعى وان لم يفد
الظن ايضا جعلا له من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بهما الظن والثانى
مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد
من الاخبار والفتاوى والاعتبار ان جواز العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام
اخبارا ظنيا وكشفا عجيبا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه ولا يحصل
من خبر معارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب فالاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت
بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بيّنا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة
الظن بمذهب الامام من خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء
الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق
وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان
خلافه مظنونا واما من القول بان اخويه لا يفيدان الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى يحصل
بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانهما
مما لا سبيل لهما الى الحكم الشرعى حتى يبقى بامكان حصول الظن بهما فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بهما
في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت ومثل الآلات التى تستفاد منها الساعة والقبلة ولا ينكر جواز
العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد
والافتاء والتقليد لظنهم بان باب العلم غير مسدود بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة
الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهمه غيرهم فان دعوى قطعية
اخبارنا مع ان البديهة تنادى بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرايط الاجتهاد لا تفيد طائلا مع ظنية دلالتها
واختلالاتها واختلافاتها وتعارضها وعدم المناص عن تلك الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار
الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل عليه دليل قطعى ويدل على جواز الافتاء والتقليد
مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والآية والاخبار آية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقول
الصادق عم لابان ابن تغلب انت او عليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة

في الاعصار

الكلام في جواز التجزى و...

في الاعصار السابق الى زمان الائمة عم من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث
وكيف يمكن فهم الحديث للعجمى القح ومن اين ينفع ترجمة العالم له الا مع اعتماد العامى على فهمه واجتهاده في
فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التى لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه وقد مر بعض كلماتهم في مسئلة البحث عن تخصيص
العام وسيجيء بعض منها في شرايط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها و
لذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار المتأخرة
هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم تخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها والخبير البصير
يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولى الخير والصواب قانون
اختلفوا في جواز التجزى في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهى ان جواز الاجتهاد والتقليد والرجوع وجوب م
الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجرى مجرى وجوب
الطاعة للامام عم لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد الغيبة للامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان
المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهى الاعتقادات
التى لا تعلق بالتكليف بلا واسطة لها وان كان الادلة لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة
عن عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد
والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير حضرة الامام من مسائل الدين والمذهب
التى تثبت بالعقل والنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام عم بعد النبى ص للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة
الامام عم اما بالعقل او بالنقل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان في حال حيوته وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل
فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف
باقية لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك
الا من جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال من اهل الذكر وما ورد من الائمة بالرجوع الى اصحابهم عم في الاحكام
مع بداهة شركتنا مع الحاضرين في التكليف بقى الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل
القطع بجميعها داخل فيه وكذلك الظان بان العالم بها لها من طرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان
في ظهور الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها على الوجه المذكور
وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذلك اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه واما جواز عمل
الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه المذكور الذى ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزى وعمل الظان ببعضها
او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم آخر غير بالغ رتبة الاجتهاد وليس له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد
ففيهما خلاف واشكال فهنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعالم المتجزى ومن ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ

فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام اما بالعقل او بالنقل م

الاجتهاد ام لا والثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فنجمل التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع
الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتى على الغافل والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز التكليف
بما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال
وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ كان غير الغافل اذا تفطن بوجوب
القول بالخليفة بعد الرسول وتفطن الاختلاف او للزوم معرفة حال الامام وانه لا بد من اتصافه بوصف يمتاز عما
عداه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب وكذا ما نحن فيه بل لا
ان يتفحص ويتأمل في ان ما يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان
يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التأمل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال والده
بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذا من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه
ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسوانهم واكثر رجالهم فهم معذورون
في عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا
لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته
للواقع ايضا بعين ما ذكر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق
الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة
ولا يبعد القول بوجوب القضاء ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا فح قول مشهور علمائنا
من بطلان عبادة من لم يأخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق
ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل
حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه
معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرايطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن
يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد لكن
بسبب حسن ظنه لوالديه او بمعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه
من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن المجتهد ومقلدا له فهل تقول هذا الطفل الغافل
الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله تع على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على
النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمك للكبرى فلا يضرنا القدح
في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه
ومعرفته بسبب معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفة من هو افهم من هؤلاء اياهم يرتفع

ظنه الت

الكلام في التجزي وعدمه

لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل
ان يكون التكليف غير ذلك
ظنه السابق ويميل الى ما قاله هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك ومن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه
هو العمل بالظن الذي اطمأن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المط ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي
لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد بالمجتهد في هذا المقام
هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم والقوة بفهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق هو الاستنباط
عن الادلة وتحصيل ما هو المراد من الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة مراتب ايضا من ان المعتبر هنا هل هو
مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي
التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مط وهل يجب في الاجتهاد جميع الشرايط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء
بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل دفعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي فكل هذه
المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المط وغيره داخل
في الظن المحرم الممنوع منه شطط في الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين الانسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت
المخرج منه وقد ظهر بما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين
يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين من زمرة العلماء ايضا شطط في الكلام فهل تجد من في نفسك
الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس حقيقا لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء
منه ولا يجوز له العمل برايه لانه اخباري او يقال ان العلامة على الاطلاق الحسن ابن يوسف بن مطهر الحلي ليس اهلا
لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا
فاين المجمع عليه حتى نتكل عليه فيبقى المجتهد باصطلاح المتأخرين والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن
مع ان غاية ما ثبت على هذا التشخص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد في الكل وهو في غيره متأمل وذلك لا يوجب تعيين
العمل على الاول وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعيين الوجوب والذي يثبت اشتغال الذمة هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما
معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتأمل
ثم تنزل هكذا الى ان يصل الى الطفل في اول البلوغ وبما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق
له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما لحجب
الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واجد الشيء عالما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا
نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب
مدركا هو دليل الحكم ودليل على جواز العمل به كما هو شأن القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه
او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا
بمجال الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه

وجواز اجتهاده في المسائل

هو ادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبرية الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء
وسد باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط
مما لا بد منه بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف
على جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل
على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف
على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا تنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين
اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى
هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرية الكلية
المأخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبرية الكلية
فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد
لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد بفهمه
في تعيين المعول والمرجع وكما ان التشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن
الطمأنينة ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد آخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال
الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز للمقلد العارف المسامحة في ذلك فكذا الطفل ومن فوقه
من العوام اذا شكك المشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها عن مجتهد
مقبول فيتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى حينئذ ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه
واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان
فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتأمل في ذلك
ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل الكلام في مقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان
حضور الامام ع صنفان اما مجتهد واما مقلد له ومن لم يكن من اهل الصنفين فعبادته باطلة وان وافق
الواقع ويؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتأخرين منهم المحقق
الاردبيلي الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته اذا وافق الواقع حجة المشهور ان التكاليف باقية
بالضرورة وسبيل العلم اليها منسد ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له
للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى
من تفطن بوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته عن الاكتفاء على من هو دون المجتهد فسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل
عن هذا القدر من وجوب المعرفة الذي اوجع معرفته ان ما يفعله ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلا

غير ما يفعلانه

كلام في التجزي والعدم

غير ما يفعلانه ولا تزلزل له في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف
بما لا يطاق ولذلك يكتفي فيمن بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك
وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما لاجل انه غافل
عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا في رتبة الاجتهاد واما لانه جاهل بحقيقة
الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه وامه
للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة
عمر بن حنظلة وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار الحاكية ان اصحاب
الائمة ع اذا كانوا يسئلونهم عمن نأخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او يونس ابن عبد الرحمن مثلا
ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم ع نهوا عن تقليد العالم التابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع
الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه
المضامين وكون الغافلين والجاهلين راسا الغير المتفطنين لا نزيد مما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس
او ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون بهذه الخطابات او المتفطنون
بوجود هذه الخطابات او احتمالها تحصيل لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب
عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة العلم بالمجتهد
وشرايطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والتثبت لها للاطفال في اول البلوغ
وللنسوان بل وللكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو
الغالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك والاصل ويكون يرد عليهم
لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموا ولذلك لا يشترط في صحة
ان تخصيصهم لكم بما كان موافقا لنفس الامر ونظيرها ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما
سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلان
الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل العلم التفصيلي كما في المثال المشهور
بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهجور ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المأمور به
هو نفس العبادة وكونها مأخوذة من الامام ع او من المجتهد غير داخل في حقيقته فمتى وجد في الخارج حصل
الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها مأخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم
بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد
بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول لا منافي في صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققناه سابقا
في محله فهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الآمر فاذا

صلوة المجتهد موافقته لنفس الامر

لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيّنا
سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرّد الموافقة وان كان المصلّي عالما بوجوب التحصيل ومقصّرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال
العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انّه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنّه وتقليده فهو في الحقيقة
ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل انّ الامتثال العرفي لا يحصل الّا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتمّ الّا
بمعرفة انّ الفعل هو نفس المأمور به والمفروض انّه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بانّ ذلك هو المأمور به
بل ولا الظن ايضا كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض لم يتفحّص عليه المجتهد ويدلّ على ذلك ايضا قولهم
لا عمل الّا بالنيّة ~~ولو فرض حصول الظنّ فلا حجة فيه مع احتمال خلاف الظاهر كما اشرنا~~ وانما الاعمال بالنيات وغيرهما
وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطّن المكلّف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه انّ اعتبار الموافقة هنا
لا دليل عليه لانّ التكليف بالموافقة ح تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه مع انّه لا معنى
محصّل لموافقة نفس الامر لانّ الظاهر انّ المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطّلع عليه احد الّا الله او ما وافقه
راى المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كلّه وما المبيّن والمميّز له وحكم المجتهد
بعد اطّلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اىّ فائدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الّا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضا
وعدمه فيتّبع في ذلك راى المجتهد الذي يقلّده بعد المعرفة فيحكم بانّه فات منه الصلوة او لم يفت وانت
خبير بانّ الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلّف مكلّفا بشيء ثم فات منه وهو اوّل الكلام ولزوم القضا
على النائم والناسي انما اخرج بالدليل وهو النص وما يوجّه الفرق بانّ مقتضى القول بعدم جواز الفرق الترجيح
بلا مرجّح ان يكون لخصوصيّة الهيئة الصادرة من الشارع مدخليّة في تكميل النفس وحصول القرب الذي
هو المطلوب من المأمور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطبّاء الابدان ففيه مع انّ تلك
الهيئة المخترعة كما انّه لا يجوز استقصائها عمّا ركّبها عليه اطبّاء الاديان ويرتفع خاصيّتها بذلك فكذلك لا يجوز
خلوها عن قصد التقرّب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ومنع اشتراطه مكابرة
كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل يرد عليه انّك ما تقول في مؤدّى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف
فيها فهل التركيب واحد في نفس الامر او مختلف مجوّز كلها بمقتضى تعدّد الآراء او غير الموافق بدل عن الموافق
كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد عليه ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق
بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوّز ذلك في المجتهدين ولم يجوّزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد
برايه وجواز تقليد الغير اياه الّا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انّه موجود في الغير المقصّر الجاهل الغافل
ايضا كما بيّنّاه مع انّ نيّة القربة قد يكون فيه اكمل من الذي علم وجوب التحصيل واكتفى بظنّه المعلوم بل
وهمه واتّفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره ح في الثواب والعقاب والمدح والذم

وغيرها

ولو فرض حصول الظنّ فلا حجة فيه مع احتمال خلاف الظاهر كما اشرنا

وغيرها خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين قال انّ الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلّى في الوقت والآخر
في غير الوقت فلا يخلو امّا ان يستحقا العقاب او لم يستحقّا اصلا او يستحق احدهما دون الآخر وعلى الاوّل ثبت المطلوب لانّ استحقاق
العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح
هذا الباب يجري الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع بعض التكاليف وهذه مفسدة واضحة
لا تشرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية
الموجبة للمدح او الذمّ وانّما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما فيه
ضرب من التحصيل السعي وتجويز مدخليّة الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه
البرهان وعليه اطباق العدليّة في كلّ زمان اقول ولا بدّ من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة
شرائطها وان كان لاجل تحصيل القطع او الظنّ مع التقصير فيه واما الغافل فلا بدّ ان يختار فيه الشق الثاني
واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعات الوقت وجاهلا بوجوب معرفة
الصلوة بشرائطها وان كان لاجل تحصيل له القطع او الظنّ واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال
معاقب على ترك السعي
انّ الذي فعل في الوقت غير معاقب على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل المعرفة من شرائطها بل هو واجب علي حدة
واما الآخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانّه يجب عليه السعي ليعلم الشرائط ويأتي بالصلوة
التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع فدفع لزوم كون الامر الاتفاقي موردا للمدح او الذم
بانّا نقول انّ المدح على فعل الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل بانّ الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله
في الوقت بل نقول بانّه لا عقاب عليه بتركه مراعات الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء
غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للممدوحيّة بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق
المدح عليه كما في تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعات الوقت المصلي فيه اقلّ ثوابا من العالم الذي
راعى الوقت وصلّى فيه لانّ الثاني تقرب الى الله بفعلين والاوّل بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التامل
فيما تقدم انّ هذا بعينه الخروج عن قواعد العدل فانّ الاوّل لم يصدر منه شيء ازيد من وقوع فعله في الوقت
اتفاقا وفي الباقي متساويان فدرء العذاب عن احدهما دون الآخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على
افعال الصلوة دون الآخر مع انّ خلوّ الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بتارك الزنا
قياس مع الفارق فانّ ترك الزنا من التوصليات بخلاف الصلوة في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة
على رفع الكلفة والعقاب عمّا لا يعلم مثل قولهم عم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم عم
من عمل بما علم كفى ما لا يعلم وقوله صم رفع عن امتي تسعة اشياء وعدّ منها ما لا يعلم ونحو ذلك وفيه انّ مدلول
هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطّنوا لوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التفحّص والتفتيش

[illegible]

ما يظهر من التامل فيما تقدم من منع كون الصلوة
صحيحة ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة مستندا
الى فهم العرف منه

فدرء العذاب عن احدهما دون الآخر خروج عن العدل الخ
لا يخفى انّ فعل الصلوة خارج الوقت مستلزم
لترك موافقة الامر وهو معلول لفعله الاختياري
وهو ترك تحصيل المعرفة ومعلول الاختياري
اختياري لا محض الاتفاق فيصح العقاب عليه
لانّا نقول ليس ترك تحصيل المعرفة بالوقت
علّة لفعل الصلوة خارج الوقت المستلزم
لمخالفة الامر لانّ تحصيل المعرفة ايضا لا يوجب
ذلك والّا لما تخلف عنه والمفروض تخلّفه
فيما فعله في الوقت اتفاقا فلا يصح العقاب
على فعلها خارج الوقت سلّمنا صحة العقاب

[illegible]

ايضا واضح ومسلّم لاغبار فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر لوجوب الطلب بالنسبة الى
بعض ما لا يعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه
الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول
الظن بعدمها فى يعلمون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالى لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير معين
والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالى والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باى طرق
يحصل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل فى الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ فى
الصحيح عن ابى عبد الله عم قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها

عن ابى عبيدة م

فى المصر الذى هى فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزانى المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما
صنعت قال فقال اليس هى فى دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهى تعلم ان المرأة المسلمة
لا تحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر وجهلت ان الذى فعلت حرام ولم يقم عليها الحد
اذاً لتعطلت الحدود وكذا فى الكافى وايضا فى الحسن لابراهيم ابن هاشم عن ابى ايوب عن يزيد الكناسى قال سألت
ابا جعفر عم عن امرأة تزوجت فى عدتها قال ان كانت فى عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزانى

الرجم وان كانت فى عدة ليس لزوجها الرجعة فان عليها م

غير المحصن الى ان قال قلت أرأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهى
تعلم ان عليها عدة فى طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية تعرف ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة
ولا تدرى كم هى فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا فى الكافى والفقيه ومما رواه
المشايخ الثلثة فى كتبهم وسند بعضهم معتبر عن الصادق عم ان رجلا جاء اليه فقال له ان لى جيرانا ولهم جوار
يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا منى لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما
هو شيء آتيه برجلى انما هو سماع اسمعه باذنى فقال الصادق عم وانت اما سمعت الله تع يقول ان السمع
والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا وقال الرجل وكانى لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربى
ولا عجمى لا جرم انى قد تركتها وانى استغفر الله واسئله التوبة من كل امر يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه
لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولى الله تع وبان يكون جميع

فقال الصادق عم قم واغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله م

اعماله بدلالته اليه ومثل ما ورد ان لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم باصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور ان الفضاة
اربعة والناجى منها واحد والباقى فى النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالى كاف فى التكليف بالتفصيل وتاركه
معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الدلالة الى العمل على حسب مقتضى المكلف وكذا اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق
لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق فى الغافل والجاهل انما هو المخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من
العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها الظنية لا يعارض القطعى واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد فى حكاية

عمار انه

عمار انه اصابته جنابة فتمعك فى التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلّمه التيمم ومثل
ما ورد فى حكاية براء ابن معرور حيث تطهر بالماء وصار بهذا ممدوحا مع انه لم يأخذه من الشارع ومأخوذ ذلك وفيه ان هذه الاخبار لا
ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تأويلها لمخالفتها للدليل القطعى فيمن يتمكن من التحصيل تفطن بوجوب معرفة الاحكام
بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى تقصيره فى السؤال حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال لم
وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا عن العلم بالتفصيل والاجمال فالرواية دليل على جواز عمله بظنه ونحن لا نتحاشى عنه مع
ان استعمال هذا اللفظ وما فى معناه شايع فى العرف فى ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتنديم والتوبيخ
على الجاهل الغافل واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنه بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على مقتضى فعلهم
يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم عن ذلك التنظيف لا التطهير الشرعى
او ان ظنهم اديهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم فى تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين بهذا الفعل
للمصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب ايضا لو استدل بمثل ما رواه الكلينى فى الكافى عن عبد الله بن عطا قال قلت لابى جعفر عم
رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرّآ عن امير المؤمنين عم فتبرأ واحد منهما وابى الآخر فخلى سبيل الذى تبرأ من الرجل

وقتل الآخر فقال اما الذى تبرأ م

فقيه فى دينه واما الذى لم تبرأ فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذى لم يتبرأ كان جاهلا بوجوب التقية ووجه
دخول الجنة انه غير مقصر فى ذلك لعدم تفطنه وفذلكة المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل
مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو اهل للتقليد فى الاحكام الشرعية معاقبا مأثوما من شطط من الكلام
ومدعى ذلك اما لا بد له من القول بجواز تكليف الغافل او بدعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء فى قبحه
بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلى لم يجوزوه واما الثانى فهو يرجع الى النزاع فى الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا يجب
علينا مع ان هذه الدعوى يشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين فى المعقول والمنقول ربما غفلوا
عما يلزمهم معرفته فى الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما رأينا الصلحاء الذين ليس
همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد فى ابواب الفقهاء العرفاء والمسئلة
من مسائل صلوتهم وطهارتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا
يعملون شيئا من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون اخذ من العالم لاجل عدم تفطنه بالسؤال وغفلته عن حقيقة
الحال وربما كان مخالفا لرأى مجتهده ايضا فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات
اذا امكن فى حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة فى الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة فى النظريات والامور الخفية نعم
الغفلة فى الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا نبه عليه مضافا الى عموم البلوى
تنبيه آخر كما اشير اليه فى الروايات مثل صحيحة ابى عبيدة ورواية يزيد الكناسى المتقدمتين فان امرأة عرفت ان عليها
التربص بعد الطلاق بزمان مجهول مقداره لها حتى تحل لزوج آخر فكيف يجوز لها التزوج باعتذارها انى لم اعرف مقدار الزمان
بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو امرأة لم يقرع سمعها فرض وجود العدة فلا ريب انها معذورة وقد

يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال فى اول البلوغ وكثيرا من المسائل النسوان والعوام فى غالب احكامهم ملحقون
بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء ايضا
فالنزاع بين مشهور العلماء والمحقق الاردبيلى وموافقيه لا بد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطن بوجوب التحصيل
لكن قصر فى تحصيله وعمل بمقتضى ما قال له من لم يكن اهلا للفتوى وحقيقا بالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة
الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهى الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات
الصحيحة فينتفى فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة يرد على الله فى اصل بعث الانبياء و
انزال الكتب وتأسيس الاحكام وحلها ان لهذه الاحكام والاداب والاعمال لها آثار وثمرات وخواص بها يستكمل نفس
الانسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق المنان ولطف الله تم يقتضى ابلاغ ذلك يجب وسع عباده ومقتضى ذلك
لطفهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا فى اول زمان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع العالم وخصوصيات المكلفين فى كل واحد
من البلاد وحكمته ثم اقتضى تبليغ ذلك وتتميمه متدرجا ولم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له الحجة منهم فى زمانهم فلا سبيل للمؤاخذة
عليهم ومن قرع سمعه شئ من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بمقدار يصل فهمه الى وجوبه ويكتفى بمقدار بلغ فطنته الى الكفاية
فلو فرض اطلاع النبى او من يقوم مقامه على غفلة خصوص شخص عما جاء به للخلو للارشاد والتعليم فيجب عليهما تنبيهه وارشاده
فكذلك الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف والاستلزام
ذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل المجهود معصية حتى يكون ردعه من باب النهى عن المنكر
ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذى له خاصيته واثر بذاته ليحصل الكمال وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه
مؤاخذة ولكن لا يترتب على عمله الاثر الذى يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر وثواب ليس لذلك
الحيف والجور والفرق بين من يأتى بالعمل على حدوده ومن لا يأتى بتمام حدوده مع اشتراكهما فى عدم التقصير فى التحصيل لا يوجب
الظلم والحيف والجور والفرق بين من يأتى بالعمل على حدوده ومن لا يأتى بتمام حدوده مع اشتراكهما فى عدم التقصير وعدم التحصيل
هذا لا يوجب الظلم والحيف بل انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا نقول به وينتهى الكلام فى هذا
فى المطالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك لا يوجب ظلما ولا
فلا بد ان لا يتفاوت حال المعصوم من حال مؤمن لم يقصر فى تحصيل واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام
محل آخر وينتهى الكلام فيه الى الخوض فى لجج المسائل القدر وهو منهى عنه وما يتعلق فى المسائل المسئلة بما نحن فيه فالمقصود
منه واضح هذا الكلام فى الثواب والعقاب واما الكلام فى الاعادة والقضاء فهو مسئلة فقهية تابعة للكلام فى مسئلة اصولية
ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه فى مسئلة ان الامر يقتضى الاجزاء ومسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان القضاء انما
انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذى يمكن ان يصير قاعدة فى المقام مع قطع النظر
عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة وهو ما ورد فى صحيحة زرارة عن الباقر ومتى ذكرت صلوة فاتتك صليتها

ولكن الاشكال

ولكن لا اشكال فى فهم معنى الفوات وفى التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحايض والناسى والنايم حيث يحكم
على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوات عن المجنون مثلا لعدم الشرط
فلم يتعلق به شئ حتى يصدق الفوت وكذلك فاقد الطهور على القول به بخلاف النايم والناسى فان النوم والنسيان
مانعان والشرط فيه مفقود وهو التكليف وهو تكلف واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا
وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط اولى من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون
سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفى وان اطلاق
الفوات فى العرف ينزل على اى شئ فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت
القضاء لا يقال لا مدخلية للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار فى الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم
به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهية السفر والملاقى العدو اخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج
الى الاستعمال فكذلك للصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان فى نظر اهل العرف من المستعدين
لتعلق التكليف به ثم فات منه يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسى فى الصلوة بخلاف صلوة الصغير والمجنون ولذلك
يصح فى العرف للتاجر المالك للغنية الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير
الذى لا شئ له فنحن نرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذى استقر رايه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس
الا ذلك او ظنه كذلك بحيث اطمأن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه يخرج عن عهدة
تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فالدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد له
اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما فعلاه فى الوقت بحسب ظنهما وكان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل
ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضى الاجزاء وكان مأمورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مأمور بذلك
ما دام متصفا بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان فيما
ذكرنا انما هو فى الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها وماهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان
على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول كيف ترتب الآثار على الاسباب وان لم يكن
المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف بالعلم بان الشارع رتب هذه ولو اردنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات ولا
فالواجبات التوصلية ايضا لا يضر فى ترتب الآثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتأمل فى مواقع المسئلة
والتميز والله الموفق واعلم ان الكلام فى هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته فى وجوب
الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم
فى التبليغ والارشاد وعدمه واما تفصيل الكلام فى المقام الثانى فهو ان المشهور جواز التجزى فى الاجتهاد ومنعه
جماعة والمراد بالمتجزى عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط بحسب ملكته او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك
فى نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج برهة من الاحكام من المأخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار الدالة
على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هى التى عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها فى الاخبار

معارض

الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان آيات الاحكام فى هذه المسئلة انما هى التى علمها ولا
لها وكذا علم مواقع الخلاف والوفاق فى المسئلة بالتتبع فى كتب القوم فى مظان هذه المسئلة وكان عالما بعلم الاصول
وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزى الملكة والاقتدار اذ هما قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتصار والاستكمال او
الى تجزى المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبرهة من المسائل دون بعض فيكون على ملكة
هذا البعض دون الآخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل
والخطب او بالعكس والغالب الوقوع فى الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة والقصور والكمال
ولذلك تحصل ذلك غالبا فى اوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزى الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد فى بعض المسائل
بالفعل دون الباقى فهو ليس بمعنى التجزى فى شىء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد فى جميع المسائل بل هو محال عقلا
اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهى تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع فى امكان التجزى وتحققه فى المعنى الذى
ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا تتفاوت فى المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع شبيه
المكابرة فينحصر فى المقام على الكلام فى النزاع الواقع فى جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا
اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له
فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له
ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة بحسب ظنه
وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان القطع العلة هو القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هى القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد
بان العلة هو الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل
حرمة العمل بالظن خرج منه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقى الباقى اقول تحرير الاستدلال يظهر من التأمل فيما بيناه فى
اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس لمداركها
الاحكام لا مناص له من العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فمآل
الاستدلال ان الدليل العقلى القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل المسلم
من ادلته حرمة الظن فى اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان الضرورة تتقدر بقدرها
وهو يرتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعى وهو المخصص قلنا الاجماع على اى
قدر وعلى اى حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد فى الكل له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد
من المجتهد فى الكل هنا مقابل المتجزى وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة
الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه الطرائق يخطى الآخر واختيار احد هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهادية
ظنية فاين المجمع عليه القطعى المقابل للظنى واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا فى الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة
فبقى افراد المجتهد المطلق ايضا تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد المطلق اقوى قلت كلا ثم وجوب متابعة الاقوى

والا فيلزم

والا فيلزم رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف من الآخر سلمنا ولكن قد يكون ظن المتجزى بما فهمه اقوى من الظن
الحاصل بما فهمه المجتهد المطلق او يساويه هذا كله مع ان الكلام فى تكليف المتجزى ولا بد للمتجزى ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن
لا يلاحظ الا بالنسبة اليه فى نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذلك فى الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما
فهمه المجتهد فى الكل حتى يقال احدهما اضعف عنده والآخر اقوى فمع حصول الظن بما فهمه يصير ظن المجتهد فى الكل المخالف له وهما
ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد فى الكل مدخلية فى فهم المسئلة ليست هى موجودة عنده فلا يحصل له الظن
بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد فى الكل ابعد من الخطاء فى نفس الامر عن فهم المجتهد المتجزى ان اريد منه
بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزى مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه
فكلا مع ان الكلام ليس فى ذلك بل فى تكليف المتجزى وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده
على تقليد المتجزى فهو كلام آخر لا نمنعه بين المطلقين المتفاوتين فى العلم فكيف بالمتجزى مع المطلق ولا دخل له بما نحن فيه
مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزى بظنه فكيف جوزتم له التقليد
مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزى بظنه
قلنا الاجماع قد عرفت محله فى المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزى ايضا
اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزى فغاية الامر تساوى الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضى
جواز التجزى واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعيين
ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين انه ترك للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن
وموافقته لعمومات وجوب العمل بالآيات والاخبار وغير ذلك ويدل على جواز التجزى ايضا مشهورة ابى خديجة عن الصادق ع حيث
قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه
بما حاصله ان العلم بشىء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزى يدعى انه لا يحصل الا لمن احاط
بمدارك جميع المسائل فالعلم بشىء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقى فموضع النزاع
انما هو ظن المتجزى لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد
المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال ع فيه انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف
احكامنا فارضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهى وان
كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين يشتركون معهم فى اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام العلم
الحقيقى فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع فى الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة الاستفراغ فى
جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما فى مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه فى ادلة
ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور كما فى رواية ابى خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم
مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد عرفت الكلام فيه

وكلامنا هنا فى الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التأمل فى سير الائمة عم واصحابهم وطريقة رواة الاخبار
وتجويزهم عم رجوع الناس الى اصحابهم وترخيصهم لاصحابهم فى الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراج
الفروع من الاصول مع انهم ليسوا معصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة
من تلك الطرايق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعى ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من الكلام
القول فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة فى الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابى خديجة على التجزى فى الاجتهاد
والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة عم دون الموجودين فى زمان الغيبة اعتساف سيما والاضطرار فى هذا
الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرره على
وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة الاجتهاد للمتجزى فى المسائل موقوفة على صحة اجتهاده فى جواز التجزى وصحة اجتهاده
فى هذه المسئلة اعنى جواز التجزى موقوفة على صحة اجتهاده فى المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه
فى ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا ولكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد
بالذات وان كان الحاقا له بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزى فى المسائل الفرعية فنقول جواز
اجتهاد المتجزى فى المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده فى مسئلة جواز التجزى فى الاجتهاد وجواز الاجتهاد فى
هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده فى المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذى استدل به فى اثبات
هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه فى المسائل الفقهية بل اجتهاد منه
فى المسائل الاصولية ولا خلاف فى جوازه كما يظهر من المحقق البهائى وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل
واستقلال العقل فى كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد فى المسائل
الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزى متجزيا فى الاصول وانما يتم اطلاق المتجزى ان لاحظنا جميع الاصول والفروع وجعلنا
مسئلة جواز الاجتهاد فى التجزى جزءا من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزى فى الفروع والتجزى فى الاصول فانا
نفرض كونه مجتهدا فى جميع مسائل الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا وثبت فيه الاجتهاد المطلق فى هذا
العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد فى جميع مسائلها
مع كونه مجتهدا فى جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزى فى الفروع موقوف على صحة الاجتهاد فى مسئلة
جواز التجزى فى الفروع وصحة اجتهاده فى هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده فى هذه المسئلة الاصولية
سواء كان متجزيا فى المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجرى فى المجتهد المطلق
ايضا فانا نقول جواز اجتهاده فى المسائل موقوف على جواز اجتهاده فى مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده
فى هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده فى المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد
فى جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فيتوقف جواز اجتهاده فى الفروع على جواز اجتهاده فى مسئلة
الاصول اعنى الاجتهاد فى جواز الاجتهاد ولا يلزم الدور ودفعه بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بيناه

من كون دليله

من كون دليله ايضا ظنيا فى اكثر افراده نعم يمكن ذلك فى اثبات اصول الدين بان يقال بان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية
العقل ثبت بالضرورة فتامل ومنها ان اعتماد المتجزى على ظنه بدليله الظنى تعلق بالظن فى العمل بالظن بان يقول ان اعتماد
المتجزى بظنه الحاصل من اجتهاده فى المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده فى مسئلة جواز التجزى
ويظهر جوابه بما مر اذ جواز الاجتهاد فى مسئلة جواز التجزى من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل وتوقف احد الظنين على
الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن
الحاصل فى المسئلة الاصولية ولا مناص من العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم
وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزى بصحة عمله على ظنه والدليل الظنى الدال على مساواته للمجتهد المطلق
موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن
وفيه ان الدليل الظنى فى المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا لظنه ولكن كان المراد ان جواز اجتهاده فى جواز التجزى
موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزية يعنى بجواز التجزى فى الاجتهاد فان اراد من جواز التجزى فى الموقوف عليه
التجزى فى المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزى فى الفروع
فلا نم التوقف كما هو واضح وكذلك ان اراد التجزى فى كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن فى الفروع ومن
الدليل الظنى الظنى الدليل على جواز التجزى الذى هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول التجزى فى الموقوف عليه التجزى
فى الفروع فلا نم التوقف فى المعطوف وينتفى المغايرة فى المعطوف عليه وان اريد التجزى فى الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم
ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الثانى حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقى
ظن المجتهد المتجزى تحت الاصل المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر وان سلمنا لكنه
فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يبقى غاية الامر انحصار الامر فى الظن
ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم يستشكل فى دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك
ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا عم حتى يعرف من اجتماع اصحابهم عم عليه موافقتهم عم لرايهم كما هو المناط فى الاجماع
عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات المعروفة التى لا تحتاج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد
انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشى من الدليل عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضرورى فهو حق لكن لا اختصاص له
بالمجتهد المطلق بل المتجزى ايضا يأخذ بالدليل اولا ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله
اجماع العقلاء واهل العدل من جهة افهامهم الناشية عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة
بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعى من حيث انه ظن
لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا فى هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يقال
انه بالنسبة الى نفسه وفى معتقده لما كان ارجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وقبحه ايضا اجماعى عند العقلاء ولكن هذا يرجع
الى دعوى الضرورة ببعض معانيه الاتية والثانى ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول انه

من تتبع سيرة الصحابة والتابعين فى رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم عم ذلك وتجويزهم عم الرجوع الى اصحابهم عم وتقريرهم
على طريقتهم فى فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم واوامرهم المختلفة بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التى لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع
الاعتماد بظنونهم فى فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذلك معرفة الاعدل والافقه الذى لا ينفك
عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص معرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهى والمجمل والمبين والمنطوق
والمفهوم باقسامهما وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم عم بما يتداوله
بينهم من الطريقة بل بهذه الطريقة يثبت حجية ظن المجتهد المتجزى ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثانى ان الكلام هنا
فى مقام تجزى الاجتهاد واطلاقه لا فى طريقة الاصولى والاخبارى وغيرهما فنقول اتفاق العلماء فى كل عصر ومصر من زماننا
مترقيا الى زمان ائمتهم عم بحيث لم يعرف منكر يعتمد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام لقوته
الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم عم
فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه فى مبحثه ولا يبعد تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما يتداوله اصحاب الائمة عم
ويسئلونه عن ائمتهم عم واما الجواب عن الثانى اولا فبان مكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا اخيرا فى الاجماع بدعوى
ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضاء صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبان مكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة
الوسايط اعنى بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث
انه ظن ولا يفيد تعيينه وقد عرفت كفايته فى المقام وما ذكره فى الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعتمد
على الدليل فليس بشىء لانه ح ليس بضرورى لاحتياج بطلان التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار
الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزى ايضا بديهيا مط وهو كما ترى اذ
ترجيحه على تقليده لمثله ان سلم فلا نم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضرورى
واما ثالثا فبان مكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورى ووجهه يعلم مما سبق قانون التقليد فى اللغة تعليق
القلادة قال فى الصحاح القلادة التى فى العنق وقلدت المرأة فتقلدت ومنه التقليد فى الدين وتقليد الولاة الاعمال
وقال علماء الاصول كالعضدى وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى والمجتهد بقول مثله وقال العضدى
وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول صم تقليدا له وكذا رجوع العامى الى المفتى وكذا رجوع القاضى الى العدول فى شهادتهم
وذلك لقيام الحجة بقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر فى حجيته وقول الشاهد والمفتى بالاجماع ولو سمى ذلك او بعض ذلك
تقليدا فلا مشاحة فى الاصطلاح اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد فى الفروع ولا يجوز فى الاصول بان المراد من
لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز فى الفروع وان كان مما يثبت عليه دليل فكيف لا يجوز فى
الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيدين فماله الى ان اخذ قول
الغير فى الاصول هو التقليد الاصطلاحى اعنى الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم
وقبوله فى الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز

الاخذ

الاخذ عنه ثم يشكل المقام فى قولنا ان بعد جواز التقليد فى الفروع فانما يتعين المجتهد [illegible] العادل للتقليد ولا يجوز تقليد
غيره فان ذلك فى معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل
ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامى من مثله
قد يكون من جهة حجة عنده وانه يكلف به ح فيكون هو مثل تقليده للمجتهد باعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا فى نفس
الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم فى الفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة
كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب وبمظنة
انه ايضا مثل العالم الاخر الذى اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفى نفس الامر كليهما فى جواز
ايضا مما لم يدل عليه دليل كما مر وسيجئ ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع فى الصورة التى تزال الغفلة بالمرة ويحصل الشك
فى الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل فى كلماتهم الا ان يق
اعتمدوا فى التقييد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع
انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد فى المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو
كفائى قال فى الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا
فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة وان الاصل فى المنافع الاباحة
وفى المضار الحرمة مع فقد نص قاطع فى متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة
انما يجب على العامى ان يسئل العالم بشرط ان تبين صحة اجتهاد المجتهد بدليل والحق الجواز مط سواء كان عاميا محضا او عالما
بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم المدعى فى كلماتهم وصرح
بالاجماع السيد المرتضى ره وغيره من علماء الخاصة والعامة قال فى الذكرى بعد ما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف
على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تع فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهى كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم
العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه
فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا به من ان تجويز المستفتى على المفتى الخطاء
يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز تقليد البحث فى الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم
فى الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن يتمكن من الاجتهاد فى الاصول فيتمكن منه فى الفروع ايضا لانها
اشكل من الفروع واكثر شبهها منها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا عن العمل والا لامتنع على المجتهد
لنفسه ايضا وثانيا منع نزوال التجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثانى منع كون الاجتهاد فى الاصول اصعب فانها مبتنية
على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالى
كما سنبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة فى جنب الفروع وادلة الفروع متفرقة فى ثنايا متشتتة واكثرها مبتنية على مدركات

خفية ومحفوفة بالاختلافات والاختلالات لا يرجى زوالها في كثير منها ثم قال في كرى بعد العبارتين وما ذكره لا يخرج عن التقليد
عند التحقيق خصوصا ممن اعتبر حجية خبر الواحد عنده فان في البحث عنه عرضا عريضا اقول والظاهر ان مراده الرجوع الى اجماع العلماء
والى النصوص وغيرها مما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص
من الاخبار الاحاد التي فيها معركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل
عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون
حيث قالوا اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى آخره وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يتبين نعم هنا كلام آخر
وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد
فيها كيف ينفع للعامي ورجوع المجتهد فيها الى العلماء اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور نظيرها اورد
على التجزي واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لا بد ان
يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل المجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او بجواز
تقليد في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التأمل سيما بعد سماعه عن العلماء انه يجوز له
التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد
للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة له من الادلة المذكورة
مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء تمام الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار
تكليفه فان هذه المسئلة ح يرجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية ومما ذكرنا في القانون السابق ومما
هنا تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاول من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه
هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا عظيما
من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع منهم فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام
ايضا لا بد ان يختص الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد
غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل
بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل الجواز مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه م
عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من
اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي
بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع الضيق واحتمال
الحكم به اما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في نفسه اجتهاده من وجه وفي اجتهاد
من يقلده من وجهين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه اجتهادا صحيحا او اجتهادا
نفسه فانه يعلم انه مظنونه ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في آن واحد

احدهما

احدهما اقوى من الآخر وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد
استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتأمل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه
اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد
نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن
حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك
فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده
واما مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه
وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له
الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح فموافقة راي المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد ح العمل عليه
مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق
النظر ولا يتأمل حق التأمل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الآخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بقدر طاقته لكنه لا
يجزم باستفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة المجتهد **قانون** المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز
التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة ولنبلغه مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة
وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا
يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول
الغير هنا لا يمكن اذ المعيار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصل له
اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف وانما يصح الاخذ بقول
الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو
العمل على مقتضاه مثل ان من قلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا ص معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته
وان لم يحصل له اذعان بحقيته ص بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا
المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتداولتين هنا احدهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية
جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل
وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن
في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل نعم لو كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع
الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤل النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى
جزمه ام لا فعلى هذا فقول المحقق البهائي في آخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع
في اشتراط القطع يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تأمل

اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطـ وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح
الآخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد
من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به
الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل المتردد فيها المتوقفة عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان
المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم لا انه يجب
عليه تحصيل الظن البتة اذ قد لا يحصل له ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن
مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل
له الظن في الفروع بقرينة المقابلة اى الاجتهاد في الفروع فح يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر
حتى يحصل العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل
له العلم فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن التشويش في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل
محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما تجويز الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمحض
الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى وكما ان المقلدين المخالفين المأجورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع
وكذا المجتهدان المخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المخالفان في الاصول والقول بان المطلوب اذا كان في الاصول
واحدا فيجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق
الواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء
من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ آثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما نسلمه في المجتهدين الكاملين
المتنبهين للادلة لا مطلق المكلفين كما سننبه ان شاء الله تعالى نعم لو فصل احد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة
او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما
يمكن فيه دعوى لزوم الاصابة الحق النفس الامري اما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقلي
وكيفية المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالضرورة من الله ورسوله صلعم بعد ثبوتهما وفي ثبوت
الضروريات ايضا اختلافات وكذلك مقدار ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذلك تعيين النبي صلعم والوصي
بعده لا دليل على ذلك فيهما ايضا اذ فائدة وجود النبي صلعم والامام عم هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما مبلغان عن الله
فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله تعالى فاذا جاز ان يكتفى فيما بلغاه بمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث
وطرو الموانع من تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفى في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب
عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة نبينا صلعم اليقين لنا وكذلك ادلة امامة الائمة عم والحاصل اني اقول لا يجب افادة
اليقين مطـ لكل احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموارد
ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه في اوايل الكتاب وكان الاصل في هو لقول البهائى

الدين

الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق
واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي صلعم او الامام عم بل اقول ان النبي صلعم مبعوث لارشاد
الخلق وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان تعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي
في الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب والى مضيق الصواب فلا نقول ان هذا المخاطب
مخطئ آثم لان الله تعالى اراد منه شيئا آخر ونصب عليه دليلا له فهو مقصر وليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب او اشتباهه
في فهم غاية ما شافهه النبي صلعم بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون زلته في فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا
والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين دليل على رضاه تعالى بما
يظنه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك جزاف من القول
اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله
تعالى على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد
والكلام في ان المخالفين في المسألة كل منهما يدعى التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك
التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي
الجالبة لاختيار الطرايق قد يختفي على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل
الذي لم يعرف بعد مواقع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال في اوايل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الآباء
والامهات مما يوجب التثبيط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل تصعب ازالته غالبا على العلماء المرتاضين الذين
يحسبون انهم خلعوا عن هذه الربقة اعناقهم فضلا عمن دونهم وكذلك الكلام في ساير معايب النفس من حيث افكاره التي
استقل بها وعدم تقاعده عن مكافحة الخصوم وتقييده بجوف التضعضع عن درجات العلوم فان لهذه المعايب دركات تحت
دركات لا يتدرج منها كل احد الى درجات التصفية وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا في الليلة
الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل لا بد لاحاد
من الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يقع ببطلان العقايد والاعمال لكافة الناس
في غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكمة الله تعالى ورافته بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة ولا يقاس
لا حلق قال الشهيد في القواعد ان الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولوا المكاشفة والمعاملة
لله كما روى عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت
نفسه اليه فاقبل يعرض عن ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث
فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال فلان مات شهيدا ليحسن في الناس بعد موته الى آخر ما ذكره والحاصل
ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا يطاق
ولذلك جعل الناس من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة بل الافعال
الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوسلوا بذلك الى الكتاب المنال

في المدارك م

يعني ان الكلام في التخلية والانصاف الا تمامه انما هو بما يتفاوت التى
في الطاقة وعدمها كنقص المسئلة لتعدد
كنا فيها نتكلم باعتبار الحاضر مراده
لا الوصول الى الواقع كما قال به البعض
فبناء على ذلك لا يشترط في التخلية
التخلية الواقعية بل يكفي فيها ما يقدر
الطاقة فان تخص بحسبه توضيح

وان خبر بانّ كلّ ذلك معصية ومخالف للشرع مذموم ومبادرة الى الهلاكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع لترخيص الشارع

لاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوّة البهيمية لاينفكّ عن تقوية تلك العروق و معالجات التي ذكرها الشارع وان كانت

دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة مانحن فيه دقيق النظر غير ما انتهوا تقتضيه الانظار

الجليلة فنستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت انّ ماذكرته من التفصيل في المسئلة

والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع

في صدد اثبات الشرع مع انّ عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة

كما يظهر من الشارح للجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا انّ الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا احصل له الجزم

ويكتفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمّى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال

المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي

الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله تعم ثم انّ تحصيل العقايد الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر الى

الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظيرها يحصل في الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول الظن

الاجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر انّ كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وانّ

مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرّد الاخذ بقول الغير وان

لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم بانّ اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق

البهائي من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي

لا يفيد الّا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم

الغفلة المتفطنين لانّ تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانّه نظر واجتهاد فانّه يثبت اوّلا

بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاوّل ولكن حصول الجزم ح نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير

المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين عن الاعتقاد بقول آبائهم وامهاتهم واساتيدهم

وان كانوا هم مقلدين لمثلهم بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفة انّ المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر

انّ ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانّهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة

واحد الّا ان ينفكك لفظ التقليد في عنوان المسئلتين وجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول بمعنى من لم ياخذ العقيدة من الدليل

التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن باحد فيشمل ما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث لصورتين احديهما حصول الجزم للعالم

العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء

والعوام مع عدم تأملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه وللفرق بين آبائهم وامهاتهم

وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخاله في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيه نظير الكلام في تقليد

آبائهم وامهاتهم في الفروع كما مرّ في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد

عليهم

عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء واذا خلت نفوسهم عن الشوائب غفلت عن الشكوك

والشبهات لعدم عروض مخالفات الطرايق والاحتجاجات عليها فح الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط ولنه

هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق انّ النافي لوجوب النظر مستظهر لانّ المكلف ح غافل عن التوجه

بالفرض ويحسب اعتماده على مثل ذلك انّه ح معرفة كما له واما من قرع سمعه انّه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ

الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصّر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين

الاوّل ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق انّ ذلك مقصر آثم غير مؤمن لعدم حصول

الاذعان له اصلا في محل النزاع اذ لا اظن احدا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب في انّه آثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين

وسيجيئ الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انّه قال بجواز مثل هذا التقليد والثاني

من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن انّ الامر بالنظر ح امر تعبدي وواجب آخر ولا يخدش في اذعانه

اصلا كما نشاهد ذلك في الفروع انّ بعضهم قد يظن انّ عرض الصلوة على المجتهد واجب على حدة بل قد يزيل هذا الشخص في اذعانه

بما قرع سمعه من وجوب النظر فانّ العالم الواعظ من اهل ملته اذا انبهه على انّ مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا

ايضا ادلّة على مذهبهم لابدّ ان يلاحظ ثم يختار مذهب الامامية يدخل في ذهنه انّ هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل

على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد فهذا المذهب مما لا يأتيه

الباطل ابدا فيقصّر في النظر وتسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انّه ايضا معذور

الّا في ترك هذا الواجب وسيجيئ الكلام في حاله وانّه فاسق اولا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق و

والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة

خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة

فلانّه امر تعبدي ولا ريب انّ الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهما وكذا اطفال الكفار

قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا يتوقف الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لانّ الحاكم بنجاستهم

هم المسلمون وهم لا يعتقدون انّ ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انّا لا نقول حكم النواصب بحلية دمائنا

واعراضنا يوجب الظلم من الله واما كون حامل هذه العقيدة مهينا عند الله فهو من توابع استعدادات كنجاسة الكلب

وهي راجعة الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وسبيهم وشرائهم فانّه ليس حالهم فوق حال العبيد

والاماء المؤمنين المتولدين فانّه ليس حالهم فوق حال العبيد وعلى الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريق الورع

والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصّر في النظر فلا اشكال فيه فاما من لم يتفطن

لذلك بل حسب انّ الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن بوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلا شأنا من المسلمين اذا

تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاعهم عن بيضة الاسلام الّا بقتلهم فح فالفرق بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في

غير الاثم والعذاب وبالجملة قاعدة العدل تمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الآيات والاخبار الدالة على خلود

الكفار في النار لا يتبادر منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكافر هو من كفر وستر الحق بعد وجوده وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا
مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر المحققين المتكلمين بانه عدم الايمان ممن شأنه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى الرتبة
الادنى من كليا تها فالمراد ممن شأنه الايمان هو الذي تم عليه الحجة فقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يجعل تعريفا
للكافر الذي يجري عليه احكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكفي في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم
ممن لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامه من الآيات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما ان يتفطن
بوجوب معرفة الله في الجملة ام لا الثاني يلحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل اعتقاد ملل
ودين ومذهب مثل ان يكون الانسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف او يداخله ملاحظة حال غيره المتدينين بدين او مذهب مثل
ابيه او امه او استاده وعلى اي التقديرين فاما ان يأخذ طريقة بمعونة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقة او يبقى مترددا
ومتحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشيئ آخر لغفلته عن وجوب شيئ آخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه
بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان تثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية
من ترتب الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك فالظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير
في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن في بطلان طريقتهم المتفكر فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه
وطرايقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن
بغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد
ذلك بحيث يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والمقصر فيه آثم ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يتفطن الكلف لان اطمينانه
الحاصل له هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك لو صادفه المشكك او لم يتفطن لذلك فلا يقصر في هذه الحالة تارك
بعد ما صادفه المشكك انما الكلام بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفة انه ظن او شك فح اذا
تفطن بوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص آخر افضل من الاول فكالاول
والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة
الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر الى
الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع
وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى الشخص فان من تردد امره بين صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد
على عالم الاطمينان الذي بحسبه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له
ظن بصحة الاسلام والتشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص عن الاعلم
والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل
حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحال الناظر في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل للناظر في بادي الرأي في المسئلة قبل
الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا

فالذي يحصل به الاطمينان صح

ثم بعد زوال الاطمينان م

الوسع

الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه فنكتفي ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما اعمله ولحس من نفسه من نفسه
العجز عن تحصيل العلم فتكليفه ايضا بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لنا ظن في المسئلة النبوة او الامامة بعد تخلية وبذل
الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه ح الظن ولا يجب تحصيل اليقين والذي شيمته الانصاف وترك
العصبية لا يأبى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من
علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض
اخبار الشيعة لكان سمعها مع تأويلها المطابق لارائهم ورأى ادلتهم على مذهبهم مموهة بالمقربات مشبعة في اتمام مقاصدهم
قال مموه اي مزخرف ممزوج من الحق والباطل مجمع
بما يقدرون على الاشباع وادلة الشيعة شعثة منكسرة الراس واليد مقطوعة الاطراف متروكة مواضع الدلالة اذا بذل
جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال بترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب لا اعتقال النفس
الامري يتوقف على الحكم القطعي النفس الامري وهو لا ينافي لزوم متابعته لدين من حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف
ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير
غير تمام في ولو سلم فانما يسلم في بعض الجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض ماله دليل يوجب اليقين في الجملة
وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان
حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا لله ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا
من دليل فتأمل حتى لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي
ذكرنا
يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي
ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه بوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيئ او اذا
حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل فالمشهور وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى
الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع فاذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب
الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما هو فيها فالحاصل سواء كان عند التفطن في اول الامر او زوال الاطمينان
بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
واذا لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيئ بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين
بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مط فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس
ايمانهم من هذا القبيل ان كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف
الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود
الصانع وبعثة النبي وحقية المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار
المذكورات لا الاقرار بخلاف دوران الامر بين النبيين والوصيين مثلا الا ان يقال بان كون نفس الاعتقاد يقينا مطلوبا بالذات وحصول
اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق

عطف تفسير لقوله هذه الصورة

للواقع الذى يسميه بعضهم بشبه اليقين ثانيا فانه قد يزول بالتشبيه وقلما يزول حكمه بسبب الابكار عنادا هذا حال القسم الاول واما الثانى
والثالث اعنى ما يحصل له الظن او يبقى مترددا فبعد التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا فى القسم الاول من ان الحق فيه ايضا
وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفى بالظن والمتردد متوقف حتى يهديه الله الى الصواب اذا
تمهد هذا فنقول اختلف العلماء فى جواز التقليد فى الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل
العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسى الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان هنا مقامات الاول انه
هل يجب معرفة الله ام لا والثانى ان الوجوب على فرض ثبوته عقلى او شرعى والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع
فهل يكفى فى المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد والنظر وهل يكفى الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفى مطلق الجزم
ام يلزم اليقين المصطلح اى الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مط هل يلزم المطابقة للواقع ام لا وقد مر الكلام
فى كثير من هذه الاقسام والنزاع فى المقام الاول بين مثبتى الصانع ومنكريه وفى المقام الثانى بين الحكماء والامامية والمعتزلة
وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثانى والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول فيستغنى
عن البحث عنه بالبحث فى المقام الثانى اما البحث فى المقام الثانى فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه
اما الحكماء فنظرهم فى معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشريعة حتى يقع الخلاف بينهم فى كونه شرعيا ام لا فيهم طريقة
اثباته فى العقل وطريقه ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما يحصى
كثرة ولا يشك ولا يريب انها من غيره فهذا العاقل ان لم يلتفت على منعمه ولم يعترف له باحسانه ولم يذعن لكونه منعما
ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النعمة عنه وهذا معنى الوجوب العقلى وايضا اذا راى العاقل
نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وان لم يشكره ليسلبها عنه فيحصل له خوف
العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعمة ورفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان
مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف مرتبته
شكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة الله المنعم واما ان كيفية تحصيل
المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله فى وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام
فى المقام الثالث فيلحق بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما يتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب البحث على هذا الدليل اما على عدم افادته بوجوب تحصيل المعرفة او على عدم
افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس
دون بعض فلا وجه للاطلاق لمن قلد محقا وجزم به واطمئن نفسه وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظن به
اذا شكره على حسب ما ظنه وكل من قلد مبطلا واطمئن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا بتركه والجواب عن جميع ذلك يظهر
مما فصلناه فى المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مط ولا بد ان ينزل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة فى باب الحادى عشر
وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا

احتمال الضرر بالتقليد فهو كلا يجب الخوف فما لم فرض

مكابرة

مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء فى تلك المسئلة سيما مع تبليغ النبى صلى الله عليه وآله والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد
بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر فى الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجيئ لا ان العقل يحكم بالوجوب
عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق ما قدمناه من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل
اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهى كما اشرنا سابقا وحقق مستقصى فى محله وثانيا ان العقل والنقل يدلان
على خلافه اما النقل فقوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب منه فى الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان
وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة واما ان يعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر
فهو منتف اما فى الدنيا فانه مشقة بلا حظ واما فى الاخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف فى مال الغير بدون
اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول فائدته يعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب فهو حسن بالذات ولا تقتضى فائدة اخرى مع
ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الاجلة محض الدعوى وقد اثبتناه فى محله بل نحن لا نحتاج فى اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل
حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفى فيهما المعرفة
السابقة على النظر التى هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نسلم توقفهما على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو راى الملاحدة
او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كاراء الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر لتميز صحيحها عن
فاسدها وايضا الكلام فى المقدور يعنى لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيئ منهما مقدورا لنا
والتصفية كما هو حقها ايضا فى حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قل ما يفى به المزاج ورابعا بمنع
ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققناه فى محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال مذهب
الخصم وتعيين الحاكم بوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم
منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم فى معرفة الله موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب
النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور مستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان
انحصار الحكم بوجوب النظر فى العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع فى ذلك فهذا الدليل اعنى لزوم افحام الانبياء متمم للدليل
الاول على انحصار الحاكم فى العقل وان كان الدليل الاول مستقلا فى اثبات ان العقل حاكم فى الجملة ففى جعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم
هو العقل محل نظر فالذى ظهر مما ذكرنا ان الذى يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر فقد
عرفت التحقيق والتفصيل فى المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابه
وهو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الايات
الواردة فى المنع من التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به
علم وانما يأمركم بالسوء والفحشاء وان لا تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد
بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتونى
بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ان الحذر

يريدون بالملحدة الاسماعيلية
الذين لا يعملون بالشرع مع
خبيثة الامام البراهمة الذين
لا يعملون بالشرع ولا يحسنون
بعثة الانبياء جمع البرهمى

من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تع ما لهم من علم ان يتبعون
الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الآيات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي
ومثل الآيات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تع اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو
كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن
ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة
وانا على آثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم
مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الآية اقول على ما حققت
المقال في صدر البحث لا يأبى من العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق
وتركوه تعنتا او اقيم عليهم الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي
حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنه به والذي حصل له الظن مطلقا ولا يمكنه تحصيل ازيد منه
معاقبون على ذلك ثم ان هذه الآيات وما في معناها لا يدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة
فيه عرفا ولغة مم بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد تريهم يفسرون اليقين في كتب اللغة
بالعلم وزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة و
والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في
الذهن فقسموها الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح
واعتقادا في بعض آخر وقد يقال الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين و منها
اليقين وهذا هو الذي يدعى ان هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح في ارباب الفن ومنها الاعتقاد
بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة
فيخصه باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه الآيات ظواهر لا يفيد القطع اذ غاية ما يفيده اصالة
الحقيقة
الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل
من الاطلاق والعموم المخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فينزل الظن الحاصل منه من الظن الحاصل من اصل
الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات وهو
مناقض لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات التي لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج
بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال ان الفروع
مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم يعمل به فهكذا في هذه المسئلة فان
التكليف بوجوب معرفة الله في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف والكيفية فيكتفى
بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافات بينه وبين تعلقه بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة

الدليل

ر الجزم المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب ومطلق الجزم المطابق الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات

الدليل على ما ادعيناه من العقايد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب علىحدة لا انه شرط لتحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو خلاف
مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرطا لتحقق الايمان بمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية
على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا يتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا
خروج عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون
باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل
على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول
وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين واراءة طريقهم كما سنشير اليه وثانيا القرينة قائمة على
انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة
القاطعة الا الاحتمال وثالثا نمنع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم
او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية من يوسف واخوته
ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فتأمل قبله وبعده حتى يظهر لك الحال ورابعا
بان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه ما يفهمون
انه هو مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي يحصل جزمه معتقدا لانه مطابق للواقع
عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا بان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن
في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خفي عن المنصف المتأمل فلا وجه للاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتأمل
في تلك الآيات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا
ما يفيد الظن مط فان كون عبادة الاصنام مذهبا لآبائهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لم يبق معه الظن بحقيتها
في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى
انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا آلهتكم نعم بعض الآيات تدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا
اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة
كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليه ما شيئ ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب
مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله
الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله تع مستلزم للدور والمناص عن ذلك اما بجعل ذلك من باب المشي على طريقة الخصم
فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تع واما بان يقال بان ذلك من باب تحقيق
اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم عن تحصيل اليقين
واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه ويثمر ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون
يختلفون مراتبهم في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه فما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته

لا يستلزم عدم لزوم تنبهه على ما يكلفه كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا
وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مسئلة معذورية الجاهل فى الفروع الثانى قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله فان كان الامر للوجوب
فاذا كان النبى صم مأمورا بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب التأسى واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة قريحته ص
وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان المنع انما يتمشى فيما لا يعلم وجهه من افعاله واما ما
علم وجهه فيجب على الامة متابعته اى الاتيان على ما يأتيه به ان واجبا فواجب وان ندبا فندب كما بيناه فى محله واحتمال
كونه من خواصه خلاف الظاهر يحتاج اخراجه الى من عموم قوله تع فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق فى الجواب
ان يقال ان ظاهر الآية وملاحظة شأنه ص ووقت نزول الآية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه كلها شاهد
على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال نفسك ونفس
المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه حصل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر فيجب
من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم والجازم له بهذا القول فكما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا و
الباء كذا بمحض هذا القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله تع لنبيه صم اعلم يفيد العلم بالتوحيد له وقد يقال فى الجواب
انه من باب اياك اعنى واسمعى يا جارة فيمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الراتزى اقول ولعل وجهه انه اذا
خرج اللفظ عن حقيقته وهو المرادة ارادة المخاطب لغير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن
وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما تقرر من الابحاث المتقدمة فى لفظ العلم وغيره
مما ذكرنا سابقا فتذكر الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل معه العلم
مطابقا للواقع فلا يكون م
لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزمه اجتماع النقيضين فى المسائل الخلافية مثل
حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به
اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثانى محتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن
صرح بهذا الاجماع العضدى قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه
الثلثة لذلك وقال العلامة فى باب الحادى عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته
الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن
جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع
غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عم عندنا او
للآية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك بها فى اثبات وجوب معرفة اصول الدين التى احدها حجية قول المعصوم
ومعرفته عم مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه ايضا من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفى بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال
بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع وبان ذلك ايضا من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين الناظرين للعلم بالمسئلة
لانفسهم والتحقيق الحالى فى وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير ايضا نعم

يرد الاشكال

يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولقاطبة المكلفين ممنوعة اما اولا فلان
من الشاهد المعاين انه لا يمكن تحصيل العلم فى كثير منها فكل ما ورد من آية او خبر فى ذلك فهو مخصصة او مأولة بالجزم
او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما قاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تأمل حق التأمل فى كثير
من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيان شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وفقد ما
يستدل به على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع اولا ثبوت التكليف بالعلم مط وفى جميع الاحوال
وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت دلالة الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج
نظير ما ذكرنا فى الاكتفاء بالظن فى الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقينى ولا يثبت
البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة فى هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام
كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسى فى بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصوله ايضا وكذا المولى
الورع المقدس الاردبيلى قدس سره وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائى حيث قال اشتراط القطع فى اصول الدين مشكل
وغيرهم ممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسى وغيره مع ان العلامة قال فى النهاية ان الاخباريين من الامامية كان
عملهم فى اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنه فى مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الاحاد لا يفيد
الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم
عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذى ذكرنا اعنى التقليد فى الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق
بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك
فى خاطره وقوله كما هو الحاصل فى اكثر العوام فى الاصول والفروع فح فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم ان حصل فهو والا فيكفى
بل لا يبعد الاكتفاء بالظن م
بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا فى مثل الظان باحد
الطرفين الذى لا خوف الا بترك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان هذه الدعوى من مدعيه ايضا لا بد ان يختص بغير الغافل
المطمئن على مقتضى ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما المانع له عن النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم
بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام العلامة فى باب الحادى عشر من العموم المستفاد من قوله ما لا يمكن جهله على احد من
المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه فى محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق
ونحو ذلك والا فغاية الامر الحكم بعدم الاسلام اما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انهم لا يخرج
من المسلمين بذلك ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يذعنوا
بها فى الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعى فلا دليل على كل من لم يكن له الايمان الواقعى على ما ذكره فهو
مستحق للعقاب الدائم فالحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع من وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع بل يكفى الظن سلمنا لكنه يكفى الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد المصطلح فى الفروع الذى اشرنا اليه آنفا
فهو كما ذكر وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع

النقيضين او لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق الخبر ايضا بعين ما ذكر ولا يخفى الخروج عن التقليد المصطلح
فان شئت قلت انه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح الرابع الاخبار الدالة على ان
الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سئله عن الايمان انه شهادة ان لا اله
الا الله والاقرار بما جاء به النبي ص من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك والاستقرار الا لما حصل فيه اليقين
ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشاك وفي مقابل من
يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح الخامس ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن
في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول
فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس
ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل الله اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي
ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك
فيقول سمعت الناس يقولون ذلك فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لا يطيقونها قال
فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمن بقلبه واعتنى بدينه
وجعله وسيلة الى ربه وحبب على نفسه مودة خالقه والاطاعة له وسكن الى عقايده واطمئن بها وبالكافر من يقول
بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء بشأنه ولا يدل ذلك على اكثر اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء
والاعتماد واما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا يبعد ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة
عليه مستحق للعقاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تأويلا بملاحظة نوع من التقية طبقه على الاخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت
الله فان التثبيت لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول ان دعامة اسلامه
على هداية الله والثاني على متابعة الناس من بيعة او اجماع وهو بعيد احتج النافون بوجوب النظر وهم بين قائل
بجوازه وقائل بحرمته بوجوه الاول لزوم الدور ان وجب وذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو
مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله وانه هل يجب
اتباعه ام لا ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما
اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول ص اذ الوجوب يثبت بالشرع
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته يتوقف على النظر في وجوب معرفة الله تعالى اما لاندراجه في مطلقه واما
لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب
النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق
ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق فليس هذا الدور الذي هو بصدد بيانه فالاولى على
ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه
شرعيا

اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته م

شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفائه فهو محال وهذا التقرير يتم بادراج مقدمة
اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول
يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع اليهم اما
لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم
بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله الى آخره في موضع يتوقف
على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا وتمحلا وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله نظري
موقوف على النظر في دليل ذلك فيجب ذلك وهو نظر آخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله تعالى
اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير مبتني على نفي حكم العقل وسأقول فيه ان
ثبوت وجوب النظر في معرفة الله واخذها على سبيل الاستدلال وان كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب
الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال
بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع
الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر في ذلك فاما يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد والكل
يتوقف على النظر وهو اختيار احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه النظر الثاني انه ص
كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم
لنقل الينا لقضاء العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق
واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى
متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد وموضع اصل البحث للاخير اذ الكلام فيه في كفاية
الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني فسنشير اليه فيما بعد واما الاول فقيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل
الجوارح وقيل انه فعلهما معا وذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه
لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له ومدار ما على الاقرار به في غير حال الضرورة
والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا
يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الآيات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين
وللخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى امر آخر واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين
من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد
الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فالحق على
ما يقتضيه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات
والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين ع وادنى ما اقتضاه هو التلفظ

بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب مذعنا بهما ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فلا
اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الآخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى حصول جميع ثمرات سائر المعاني
مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو
حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الآخرة والحد الوسط بينهما اما من
يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغايره باجتناب الكبائر واذا اجتنب الكبائر
فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل
نارجهنم على القولين فيه للمتكلمين وللاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد العقايد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك
كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكبائر ويأتي بالفرايض التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد
بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب
الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين
والكفر الذي يوجب العذاب وان تعقبه النجاة نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار
بالشهادتين مع الاذعان بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله
فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه صم كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة و
يحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته صم وصفاته واخلاقه الحسنة وسجياته المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو
ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا يريد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول
ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة و
الاطمينان به فلا نم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب
عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي صم كان طريقه في بدو الاسلام المسامحة
والمماشات مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم
كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويوارثهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو صم
كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن
ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل الاكتفاء لارادة هذا المعنى بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل
الاستدلال الثالث قوله صم عليكم بدين العجايز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظة على
يدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عنه صم بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد
من كلام المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع
المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما
اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تع هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا

الكافر

مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما م م م

الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض
بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجايز على الاستدلال سيما مع ما سنبين من كفاية الدليل
الاجمالي وعدم الاحتياج الى طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوز نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجايز هنا
جنس الجمع لا العموم نظير قول العم كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فعدم اقتدار اكثرهن او بعضهن على
الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بقي الكلام في معنى كلمة عليكم ثم اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب
بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى يقال ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد قلبا على المستدل به والذي يختلج في وجهه
وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبرا للافلاك ومحركها المحسوس
وقوف دولابها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الاليق والانسب في الاستدلال والاسلم لكافة الناس والاسهل
لعامتهم هو طريقة الاني والاستدلال بالآثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى الله
التمسك ببطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء تأمله على
طريقة وحدة الوجود التي يسمونها المتصوفة لها استدلالا من الحق الى الحق لان محققي المتصوفين لذلك مقرون بانه
لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمتعمقون لا تمامه
بالاستدلال كما صدر من بعض متأخريهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه يد اكثر العلماء فضلا عن العوام
ولا ريب انه مزلة ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين
العجايز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليه آية ولا خبر وما يقال ان قوله تع سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها اشارة الى
الاستدلال من الآثار على المؤثر كما هو طريقة الجمهور من الشهود وآخرها اعني قوله اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة
الاخيرة اعني وحدة الوجود فهو من التأويلات التي دعا اليها رسوخ ما فهموه بافهامهم في خواطرهم بل الظاهر من الآية
انها على نسق واحد كما ينادي به استفهام عدم الكفاية فانه متعارف في تأكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول
ثم معنى ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين عم يا من دل بذاته على ذاته وقول السجادية
بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما فيحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم
صار سببا لتوجهنا الى حق معرفتك الى ان عرفناك بما استطعناه او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور
الغريبة التي تحصل منها العبرة وتجرنا الى وادي الفكرة صارت سببا لمعرفتنا اياك فبسببك وعنايتك عرفناك هذا ان قلنا بالفطرة
كما هو الظاهر وسنشير الى بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع مآله الى استدلال العجوز الرابع انه صم نهى عن الجدال
كما هو في مسئلة القدر روي انه صم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما
هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال صم اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي

عن الجدل بل عن البحث عن النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل لامراء حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للعمر وقد
يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل عجابا دلو
كان نجيبهم مظنة ان يقول ان هؤلاء بعد لم يستقر دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة
القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي لا تفنابه هو مما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر
مما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلقة عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا يرجع الى معرفة الله تعالى بصفاته الذاتية
والفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب والتميز بين الحق والباطل
واختيار النفي والاثبات اما يحصل باقامة البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الآخر بابطال الدليل الطرف الآخر
واما يقام برهان على حقية احد الطرفين فينفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين ولا يضر عدم الاقتدار على ابطال الدليل
الآخر لاحتمال عدم القدرة على ادراكنا للمعايب الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد
على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا تأملنا في مسئلة فعل العبد واقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين
القاطعة والضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما
ملي به الكتاب والسنة فلا يضرنا العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت
اليه مثلا في شبهة خلق الكافر المتداول الى في الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى
انه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون
التامل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى عم قال الهي ارني عدلك فامره
ان يختفي في جنب عين على طريق فجاء فارس ففعل م واستراح ساعة وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب
ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال موسى الهي ضاق صبري وانت
عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابي الصبي الف دينار عند الفارس من اجر خدمته اياه
فقد استوفى كل حقه وكفاك حكاية صحبة موسى مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا عجز نبي من ادراك
حكمته فكيف بالعبد العبد م ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر
على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صم واصحابه
الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسئلة الفقهية على
اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات والقران الكريم مملوء من المناظرات
مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا صم فقال تعم وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات
والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب وسيما من رواة اصحاب ائمتنا عنهم ومباحثهم مع الزنادقة وامرهم ع
اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي صم كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم

عن نسخه على ما جمعه

وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله عقلي او شرعي صم

رؤيته صم ورؤية احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين
الادلة والابواب على ما كتبه الكتب الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال
ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين في ضبط العقايد اللازمة
وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة
فيمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارض على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا يرد هذه الادلة
على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل القائل بان
وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع والاجتهاد هو
ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل
بوجوبه الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل
بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا الله هو القائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام ج
عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخرين اللهم الا ان يقال المراد
بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال
هذه الادلة انما ينفع بعد ثبوت الاسلام فلا ينفع للمكلفين من اليهود والنصارى وتفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض
المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه الاستدلالات في الجميع بعد ذلك انما ينفع في العلم للناظرين
المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغهم درجتهم اذا اراد اخذ الطريق في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال تحقيقه عند الناظرين
ينفعهم في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيأمرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة
وبهذا يندفع ما لعله يورد على ما حققناه آنفا من ان الغافلين منهم ليسوا بمكلفين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة
اكثر المخطئين فلا يجب علاجهم لعدم كونهم آثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بيناه ثمة
فان الاستكمال امر مقصود من الله ولم يكتف تعم شأنه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الجزاء والفيض بل اراد منهم
الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد فبعد تحقيق الحال واخبار المجتهدين الآمرين بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل
لهم تنبيه وتفطن فيجب على المكلفين ح ابتناء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه تختلف باختلاف المكلفين
وكذا طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التي تداولها علم
فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروها ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل
الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف لا تكتف بتقليد
ابيك وامك وراجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف ح يمكنه التميز في هذه المسئلة اعني لزوم النظر
والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا فقس مراتب المكلفين

ومراتب التنبيهات فيختلف التشبيه بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس الامر العقايد ايضا وهذا هو واحد
من النكات التي كان يكتفى ص عن الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل واتقان معنى
التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعم في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط
المفهومات للعامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب فكما ان اجزاء الايمان ايضا مما ينبغي في
الاكثر ان يحصل تدريجا فكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد وسيجيء تمام الكلام
السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو
اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد فان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي
الى ناظر فيعود المحذور مع انه يرد عليه احتمال كذب المجتهد في ان هذا رايه ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب
وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود هذا الاشكال والظاهر ان
مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا اليه سابقا من ان هذا الكلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى القاصرين من باب الامر
بالمعروف وهم يطمئنون بذلك ويصح تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما يتم في مسلمات الشرع
مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون
العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك بل وتحققه وامثال ذلك
فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العقاب فان اوجب فهو للاعتقاد
بهما فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء الاطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تحصيله الاشكال بل الدليل على
على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة
النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول وانه ح واجد للشبهة ومتنبه للاشكال لا انه مظنة للشبهة و ح
نقول اما ان يكون شبهتهم ومخالفتهم انما هي على ما علم صدوره من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع
الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء
الاسلام في كثير من المسايل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم
فلا مناص من القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر
الشرع مما لا ريب في حجيتها ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل عن العقل وان كان قويا في نفسه وهذا
هو مراد اهل الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة ومن هذا
القبيل منع المشايخ عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام او للطلبة
القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم ما بقي اطمينان
المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يقال بالمنع عن النظر السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن

قوله لموجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم ان هذا مقتضى ظاهر الشرع

الاوهام

الاوهام منها فاذا جاز التقليد في هذا ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين الناظرين
ويصير اختيار المذهب فيه ثمرة الجواز بنسبة العوام وامرهم بمقتضى ما رءاه وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون
به من حيث انه اصول الدين نعم قد يحصل الاغمضية في فروع مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها انما يجب الغور
فيها والنظر والتدقيق والتنقيب لمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعدا له حراسة
للدين المبين وارغاما لانف الجاهدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين
مبتنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل على وجوب ان يزيد مما
يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشتتة متفرقة مبتنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك
العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله
الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانية من المشائين و
الاشراقيين تمسكا بان معرفة الله مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس
الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات
الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا
وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة
والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين
سنة من عمره او ستين وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس عمله في عباداته الا ما علمه امه او ابوه
او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من استقر اساس الشرع وقومه واستعد للنظر في هذه المباحث
فلا يضر النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال التجادل اذ
لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا بمعرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبنى على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس
بزعمهم ولما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من
جهة عدم اقتدار المتشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم النحرير يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل الذي له
سنتان او ثلث سنين في نهاية التسلط فلهذا لا نضائق بالقول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة
والاضلال الثامن انا نعلم ان قول النبي ص والامام ع بل العدل العارف اوقع في النفس مما تفيده هذه الادلة المذكورة
في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله
نعم ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر اذ متابعة قول المعصوم ع بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال
غالبا ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر

ان كنتم لا تعلمون وفيه اولاً انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الآية وثانياً منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة
ليس من اهل العلم وثالثاً ان ظاهر الآية خطاب للمكلفين كافة فمعناها يا ايها الذين لا تعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون
فاذا اردنا شمول الآية للاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود والنصارى هم
الذين هم يعرفون ويميزون كما هو مقتضى متفاهم الآية عرفاً وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئلوا
اهل العلم الخاص وهو المحقق الواقعي فهذا يجب تخصيصاً في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في
تفصيل المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولاً الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضاً الا على سبيل الاعتماد على العالم
في قوله هذا فيكون نوعاً من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا لا
الاستدلال انما ينفع لمن يحرم النظر والا فالامر ظاهر في الوجوب العيني واخراجه عن الظاهر وارادة الرخصة ليس
باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز وربما انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من
الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضاً انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال
وامر سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقاً ثم ان بعض افاضل المتأخرين اورد على القائلين
بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوهاً من الاعتراض لا بأس بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضراً
عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار اليه بعنوان التواتر وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم
التواتر لكل احد وهو شأن من حصّل قدراً كاملاً من العلم فيلزم الحرج ولو سلّم كونه كوجود الهند ومكة فاني لهم العلم
بامامة الائمة ع ومعجزاتهم وليس في الكتب الآن ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم ع وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد
بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر
ليس شأن كل احد سيّما اذا كان من جهة البلاغة والظاهر ان عامة العرب قلّدوا اخواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا
انه لا بد من توجيه كلام القوم ممن اطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال اعتماداً على قواعدهم المؤسسة في العلم
من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد
على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره
لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول
الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له
طريق آخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي ص او الوصي فيمكن ان يحصل له
الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما مرّ وهو ايضاً
بمنزلة الاستدلال ولا ينافيه اطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق وعدمه
فاذا ثبت عند المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ص ونصب الوصي

ثم يذكر له

ثم يذكر له ان الواسطة بين الله وبين عباده لا بد ان يكون اميناً معتمداً عليه افضل من كل من يجب متابعته و
او معصوماً ومحفوظاً عن الزلل والخطاء واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين محمد بن عبد الله ص
فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له برهة من الاحوال وقام
بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم آخر مثله وهكذا فامكن
حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده يعني انه بحيث لو عرض
له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقياً على جزمه غافلاً عن لزوم
شيء آخر عليه وهذا الذي يسميه اهل المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام
في معرفة حال الائمة ع فان لتحصيل المعرفة فيها للعوام طرقاً سوى معرفة حصول المعجزة ومنها انه قد يمكنه معرفة ان
الدين بعد الرسول ص منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي ص بلا واسطة فلاناً ومنهم من جعله فلاناً وهذا
حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص
الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل الخبر ثم يتأمل هو ويختار احدهما لما يراه موافقاً لما يحكم به العقل
الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قد رعى
الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان ع متحيراً ولم يحصل له الاطمينان
بانه كيف يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابداً واختفى عليه فائدة
ذلك فاذا لم يمكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ
ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق جزماً فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية
فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكهما في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك
واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمه فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفي دليلاً لمن دونهم
اي سكوت كبرائهم
فلعلهم اعتمدوا عليه الثاني تقرير المعصومين ع في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم ع عقيب الآخر فان العوام والاطفال و
النسوان النائين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالباً بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقاً
فلا محالة انهم قرروهم على التقليد ونظير الكلام فيه مما مر ولا ينحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر
والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرناه والاطمينان الذي بينا فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والتقرير
وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره الذي لا يرفع الخوف فكلا
الثالث انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفاراً مخلدين وفيه ان الظاهر
انهم لا يريدون ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ذلك ولا بد
من تأويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في

في تفسير قوله تعـ فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه مأخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن الظنة
والتقليد وللائمة عم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا لم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم
لما توا مؤمنين وورد ان ايمانهم يبقى لهم لو تعرضوا او لحقوا في المسئلة عن الله تعـ اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال
الايمان وعدمه والاكثرون على الاول تمسكا للآيات الكثيرة مثل قوله تعـ والذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعـ يا ايها
الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعـ ان الذين ارتدوا على ادبارهم من
بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ونقل عن السيد وجماعة من اصحابنا الثاني
فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم ايمان الحقيقي رأسا لكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الآيات بارادة الايمان
اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم يؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر
الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل
من تبدل وان بقي على ايمانه الواقعي اينما عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود
مع اليقين كما وقع من ابي جهل واحزابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بعنوان
حق اليقين وقد بينا انه لا يتحقق الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين ولا وحدي من المؤمنين الكمل
الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب
الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين والمستودعين كلها شاهدة عليه وكذلك ما ورد في الادعية من الاستعاذة
بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين عم ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين
ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب او معان متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم
مؤمنون وما ورد في الآيات والاخبار الدالة على زواله واردة على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا
داعي الى تأويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية
مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الآيات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار
المعارين والمستودعين انهم عم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم عم كانوا يعاملون
مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى بن جعفر القمي الدال على امر الامام عم او لا بمحبة ابو الخطاب
ثم امره بلعنه وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات
التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شأن كل احد لغموض ادلتها ونفس مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة عم
بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا يستفهمون عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث ثعلب اليماني اقول وهو كما ذكره
وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا السادس ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصاحب عم ان جماعة يقال
لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي عم لمحبتهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان

هؤلاء

هؤلاء اما من مقلدي الشيعة او مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة عم يدخل
النار اقول لا بد لحمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصر ولا نمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام
يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون
من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل
تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع فلذلك
تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط
فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قولان
فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات
الظنية ونتائجها وقد يزول الظن ويبقى سببه كما نشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه
مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويبقى قولان فصاعدا يكون عنه آخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات
والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق
الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي والمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني
وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا آخر تنبيه
على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم
مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به
للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من
ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه
هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا
عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التأمل في المعلومات لتحصيل المجهولات
فالتأمل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتأمل في المفردات حقيقة
هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل على وجود الصانع لا ان المفرد من حيث
انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذلك الكلام في
قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل من حيث التأمل في انه
من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب المجاورة للنار وانه ملزوم النار غاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض
وبعضها يحصل بالحدس ربما يغفل عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات
الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احدهما تصورية والاخرى تصديقية فاستقصاء

المعنى الموضوع له لحضور الشيئ الموضوع هو معناه التصوّري والتصديق بانّ ذلك هو المعنى الذى وضع له ذلك الشيئ
هو معناه التصديقى وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبيّنا انّ الغرض من وضع الالفاظ هو التركيب
لا تفهيم المعانى نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ والناصب ذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بيّنا وهو
بهذا المعنى الاعتبار ايضا معلول للقضيّتين فدلالة مقدّمتى البرهان على النّتيجة ايضا دلالة عقليّة لانّه يلزم
من العلم به العلم بالنّتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من
من حيث انّه يحصل من التأمّل فى كلّ منهما باعتبار القضايا المتضمّنة فيهما الى مطلوب خبرى ثمّ انّ الاستدلال و
الانتقال من المبادى الى المطلوب لا يختصّ باهل النّظر وبفريق العلماء والعرفاء بعلم المنطق وشرايط البرهان ولا
فلم يحصل لاحد من النّاس تصديق بمطلوب خبرى ومن العيان المغنى من البيان انّ كلّ النّاس يميزون بين يقينياتهم
وظنيّاتهم ويستندون اعتقاداتهم واذعاناتهم فى امور معاشهم الى مبادى وتلك المبادى مترتّبة فى اذهانهم على
مراتبها الطبيعة مع انّهم لا يتفطّنون بها وكيفيّة ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول لهم اليقين لهم او عدم ترتّب يقينهم
على تلك المبادى بل وكثيرا من المعلومات ممّا لم يعلم العالم بها انّه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد ترى يفرون
عن تحت الحائط المائل مخافة السقوط وذلك مبتنى على ما فى ذهنه من انّ هذا الحائط مائل وكلّ حائط مائل ممّا
يترقّب سقوطه فهذا ممّا يترقّب سقوطه ولكن لا يتذكّر حين الفرار هذه المقدّمات ولا يترتّبها فى ذهنه بهذا التّرتيب
بالتفصيل حتّى يرى انّه استدلال بالبرهان المنطقى التفصيلى بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا فما دعاه الى الفرار
هو اجمال المقدّمتين لا تفصيلهما ولا نقول انّ الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولب ذلك
العامى بدليل الفرار واُخذ بانّك لا تعرف البرهان المنطقى وشرايطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء
بذلك الطالب المؤاخذ بل هذا الكلام يضحك منه الثّكلاء ومطالب العقلاء متشابهة وكلّها مبتنية على المبادى المناسبة
لها بل لا استبعاد فى ان اقول بوجود ذلك المبادى وحصول الاستدلال للبهائم فلاحظ الكلب اذا انحنيت الى الارض
لترفع حجرا كيف يفرّ والظاهر انّ الداعى له على ذلك هو المقدّمتان يعنى هذا الشخص يريد ان يضربنى وكلّ من يريد
ضربنى يجب الفرار منه فيجب الفرار منه وتخصيص المعارف للحس واليقين بها بالدّليل التفصيلى دون سائر المطالب
المعقولة لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبّديّة حتّى يخصّ بالنصّ مع عدم نصّ على لزومه ايضا وهذا هو
المراد بالدّليل الاجمالى وان شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعمل والدليل على النيّة فكما انّ التحقيق فى نيّة
العمل هو الداعى الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادى الحاصلة فى النفس
وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيّما بهذا التّفصيل الخاص وامّا قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس
هو بيان مقدار دلالة الدّليل وليس ذلك قسما آخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالى وتفسيره كما يتوهّم
وبعبارة اخرى اذا سئل سائل هل يجب فى الدليل ان يفيد اليقين اعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع

للواقع او يكفى الظنّ فنقول يكفى ما يطمئنّ به النفس على التفصيل الّذى مرّ وقد مرّ وجهه والى ما ذكرنا فى بيان الدّليل
الاجمالى يشير كلام من مثّل فى المقام اى كفاية الدّليل الاجمالى بقول الاعرابى البعرة تدلّ على البعير واثر الاقدام على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلّان على اللّطيف الخبير وما قد يتوهّم من وجوب الاستدلال التّفصيلى مع العلم بتمام
البرهان المنطقى وكيفيّة التّرتيب واخذ النّتيجة تفصيلا وانّه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر
ومن المصنوع بالصّانع الّا مع ما ذكر فهو غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهّم الى المناقشة فى المثال المذكور
وانّ استدلال الاعرابى باطل لانّه قياس مع الفارق لانّ اثر الممكنات بديهيّ الدّلالة على الممكن بخلاف
اثر الواجب فانّ كون البعرة فعلا واثرا من الحيّات وكون الفعل يحتاج الى الفاعل ايضا بديهىّ بخلاف دلالة السّماء
على الله اذ كون السّماء اثرا نظرىّ موقوف على بيان انّه ممكن وكلّ ممكن اثر وكلاهما نظريّان وفيه اوّلا منع كلّ آثار
الممكنات بديهيّة الاثر فانّا قد نتردّد فى كون بئر واقعة فى قلّة الجبال او مغارة واقعة فيها انّها من فعل الواجب
او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل فى انّهما محتاجان الى مؤثّر ما ولكن لمّا نعلم بالتجربة والشواهد
الظاهرة بانّ الاجسام ليست من خلق العباد نتردّد فى البئر بين كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ورؤيته
جنس البئر اثر الممكن لا يقتضى الحكم بكونها مطلقا كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النّوع من البئر او شخصها اثر الممكن
وفعلا له الى الدّليل فهو انّما يدلّ على مؤثّر ما لا خصوص الممكن فنقول انّ ذلك البئر امّا كونه اثرا وفعلا بديهى
او نظرى فان كان نظريّا فلا يصحّ قولك انّ كلّ اثر الممكن بديهىّ الاثر وان كان بديهيّا فيصحّ ان يقال اثر الواجب
ايضا قد يكون بديهىّ الاثر انّما الكلام فى تعيين المؤثّر انّه واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع و
والمرمر المصنوع مع انّه ربما لم ير احد بعض آثار الممكن ولا نوعه ويحكم بانّ له صانعا مثل بعض الآلات المصنوعة
لمعرفة السّاعة والقول بانّ التتبّع يقتضى الحكم باختصاص افراد آثار الممكنات فيلحق بها يدفع اصل كلام المتوهّم
ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بانّ بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر
الممكن فانّ التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصوّر اثريّتهما وان لم يستلزم تصوّر ذاتهما اثريّتهما
وبذلك ظهر انّ كثيرا من آثار الممكنات نظرىّ الاثريّة استفيد من الاستقراء والتتبّع المحتاج الى النظر وثانيا
نقول انّ البق والذّباب والحشار الصّغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به ممكن
واثر بالبديهة ودلالتها على انّها اثر ظاهر وكذلك انّها محتاج الى مؤثّر واذا الحق به عدم رؤية صدور مثلها
عن ممكن يحكم بانّ مؤثّرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابى انّ الآثار الّتى يعلم انّها من سنخ آثار الممكنات
اذا كان لا يمكن حصولها فى الخارج بدون مؤثّر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الآثار
الّتى يعلم انّها ليست بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنّباتات وقاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابى
والعجوز الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انّه بعير او بسكون الدولاب بعد تحريك العجوز بل هى اولى

بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة العميقة الغور في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من
تحقق الامور البديهية كالبعرة واثر الاقدام لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها
يحتاج الى تأثير ومؤثر فتحقق التأثيرات الكثيرة اغرب بحصولها في الخارج من حصول تأثير قليل وتأمل يقل
احداث المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض
المصنوعات دالا على الصانع دلالة سريعة من جهة بداهة المقدمة التي اوجب الغفلة عن المبادى واغنت
الحاجة عن ملاحظتها فذلك ايضا لا يخرج عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء
ضميره به وان لم يقدر على ترتيبه وتحريره والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام مما ينادى بفسادها
البداهة وليس ابتناء استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها
من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرايق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض
فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فياتي بالاشعار الموزونة المتينة ولا يحتاج الى
الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية
لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذلك
شيئا من قواعد المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق ولا الايهام والتشريع وذى القافيتين
ونحو ذلك ويأتى بكلام مشتمل على جميع هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدى الطبع ومعوجى السليقة
مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالميها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امور معاشهم ومعادهم
الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين مرتبة في انفسهم على ترتب طبعي وعدم علمهم
بان علمهم ناش عن ذلك ولم يناقش احد معهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق وربما
نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير والجلة البعير اطلاقان مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان و
ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان
خاص وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح هذا باضافته الى الخاطب
فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون الخاطب مالكا للرمان بخلاف الآخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب
الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الآخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو
الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال
من حب الرمان الى الرمان وكذلك حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى
البعير فلعل توهم المتوهم مبنى على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير وقال انه بديهي
يعنى اذا راى جلة البعير من بعرها فيحصل له فورا استحضار انه جلة لا عجز ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة

الغنم

الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير
صدر عنه هذه حتى ان هذه الجلة لم يتحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة البعير لا جلة غنم
بالمعنى العلمي فليفهم ذلك الثاني قال المحقق في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا
ونقلا فاذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره
باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العطى مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول
الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف
لم يبق من يؤخذ بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم
بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد عندهم لكن ذلك محال ولان النبي صم كان يحكم باسلام
الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما
اشبهها انتهى كلامه اقول وهذه الكلمات لا يلائم ما يظهر من كلام العلامة ره في باب الحادى عشر وكلام الشهيد
في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ره ان الاستدلال واجب على حدة
فيلزمه الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعنى ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا
للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما ما يعامل به معاملة المسلمين وهو
ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ ره بالعفو عن هذا الاثم انه
لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الآخرة على الاستدلال وان كان مراده
انه لا ينقص ترك الاستدلال بالايمان الظاهرى ولا ينقص بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه
فيها فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث والثاني ان
المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي لان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او حسن الظاهر ويمكن ان يقال
في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ رحمه الله تعالى وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له
حيثيتان من احديهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو
الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقايد في كل زمان الى ان آل الامر الى دين الاسلام وصار
العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد
للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويتحرز عن سائر الاديان
لتاخر الامر بالعلم به عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى

المطلوب قد يحصل بشيء آخر فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب من هذه الجهة سقط عن التكليف
بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما توصل به الآن حراماً كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول
الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فيسقط وجوب النظر التوصلي الى الاسلام ويبقى وجوب
اعتبار وجوبه الآخر فمراد الشيخ رحمه الله تعالى من كون هذا الخطاء موضوعاً انه لا يوجب حينئذ اتصاف
صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عيني اذا انحصل الامر فيه
على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى وتكاسل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به و
صلى فلا مانع من القول بعدم المؤخذة على ترك ذلك الواجب وكذلك قال بعدم المؤخذة على تركه
مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة
الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا والحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس
الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد
ليتجنبوا عن غير الاسلام ويؤل الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح
عن التزلزل وعدم الابتلاء بسائر الاديان وكذا الكلام في سائر الازمان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه
فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم جميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة
خاصة وان كان غايته يؤل الى ما هو الحق المطلوب وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول
الدين الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمان الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع
معنى يختص ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ رحمه الله تعالى من وضعه والعفو عنه في الآخرة
ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا
بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا لكبيرة فهو غير مأنوس والظاهر انه
اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا بالخطاء مقابل العمد فيختص الكلام
بالغافلين من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر
كلام الشيخ رحمه الله تعالى ايضا كما ستنبه وان كان في بعض كلماته

وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق بعون الله الملك
الوهاب في يوم الجمعة في آخر عشر الثاني من شهر جمادى
الاولى في البلدة الشريفة المباركة الطيبة كربلا وعلى ساكنها صاحبها و
ومجاوريه وزواره آلاف التحية والثناء من شهور سنة الف ومأتين وسبعة
وعشرين من الهجرة النبوية

على يد اقل عباد الله محمد صادق ابن محمد رضا رجى عفو الله له ولوالديه ولاخوانه وجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات بمحمد وآله الامجاد

كلماته تصريح

كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول
الذي ذكره في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم
جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقرير ائمتهم ع على
ذلك عاود وعليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير
عليهم واجاب عنه قال والذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير
مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة ع
قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل ولا شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك
لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه
ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم
الاعتقاد لانه لا يمكنه ان يعلم ذلك الا عارف بالاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب
فيكون مغرى باعتقاد ما لا يؤمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم
بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسع لهم ذلك الا بعد العلم بسقوط العقاب
عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله تع واقوى مما ذكرناه ان لا
يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا
فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في بحث اخبار الآحاد قال فان قيل
كيف يقولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة الى ان قال واما ما يرويه قوم
من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا
ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة
اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين
لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى آخر ما ذكره
اقول يرد على الشيخ امور الاول ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر وليس الى
التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الامرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به
مخالفة الاجماع ولا الدليل قاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبيح لان المقلدين
ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال مطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في العفو
لئلا يلزم الظلم ولا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه المحقق والشيخ في آخر كلامه لا بل المقلدة اهل الحق وان كا

يعني ترك الاستدلال فانه جهل وخلاف الواقع
يلزم الاغراء على القبيح منه رحمه الله

يعني ترك الاستدلال وقد فرض الشيخ الكلام
في المكلف المطلع على الاختلافات المحتاج
للاحتياج الى النظر فانه هو الذي يخاف من الاثم
على ترك الاستدلال فاذا كان خائفا منه
فلا يلزم الاغراء بالجهل منه رحمه الله

كانوا متفطنين بوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري ايضا بالفرض والفعل الاضطراري لا يصير
منشاء ثواب وعقاب بالاتفاق فان قيل قبل الحق دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بما
بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار حسن الظن مناطا للاعتقاد مشترك بين الفريقين ا
فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاعتقاد موجبا للخلود في النار اذا الفريقين كلاهما بعدا
التفطن بوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على اطمينانهما السابق او يتزلزلان فعلى الاول يلزم التساوي وفي الثاني نفي
تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما وهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يبقى في اصابة
الحق بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب
المقلد للحق غير وجيه لان مع قطع النظر من ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في
جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام وعدم الكفران اراد الشيخ انه لا يضر بالعدالة و
قبول الشهادة وهو من الاحكام الدنيوية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا
اذ العدالة مبتنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الا
الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده في وجوب الاستدلال السنة المؤكدة
فهو لا يلائم ظاهر ما افاده من الوجوب في هذا المبحث ولا يلائم العفو والوضع ولذا اراد الوجوب المصطلح فلان
ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا او غافلا لان فائدة النبي صم والامام
العالم هو تكميل نفوس الامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء من ذلك مع الغفلة والجهالة
فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم
على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله لتجويزهم التقليد واكتفاء
هم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكن لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب
الناس كما مر في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها
دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعلمون بعلمهم بالواقع او باقتران شهادتهم
بما يفيد القطع من القرائن الخارجية او من جهة خوف وتقية او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع واني له باثباته
الخامس ان ما ذكره من وضع الخطاء الابدان يختص بالعقول النادر لكنه لكبائر والاقلام معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه
معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ففي كلامه اشارة الى
الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشة لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي صم
باسلام الاعرابي وعدم امره بالاستدلال يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وايضا ربما كان ذلك الاجمال معرفته

فمنشأ بقاء كل منهما على الشق الذي في الاول
هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن
الموجود فيهما منه

من حاله

من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام له
معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين اولا ثم تتميم ايمانه وتثبيته
وتسديده على التدريج حسب ما اقتضاه المصالح وما حصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او كيفية الامر ما
بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل والايات والاخبار وقد بينا سابقا
وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله
يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم بوفق حالهم وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به
لا ينافي عذابهم في الاخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام العلامة وغيره من العلماء لا بد ان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما
يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي
والتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات و
يجب المبادرة في تحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكر هو بلوغ عشر سنين اذا
كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصالة البراءة
وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انها انقص عقلا واضعف نفسا وهذا الاشكال
مشترك اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لم
لكونهن احق بتعجيل الحمى لنقصان عقولهن فعلهن بعدم التكليف ادعى طهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم
اكثر ورودا للمحن والمصائب واثقل حالا لتحملهم حال الاناث وتكفلهم بمؤنتهن فلا بد لهم من تحصيل التدرب
في امر المعاش من فرص يحصل لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخلو من حكمة وان لم يبلغه عقولنا والحق وا
التحقيق ان مراتب الايمان تختلف باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع التكليف
عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز
التقليد ان كان مقلدا للحق جازما به وعالما بوجوب النظر وتاركا للاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق لا على
قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان
اريد به عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح مطلقا لانه ليس ادنى من المنافق واما بعد الاصرار والرجوع الى
الاستدلال فلا يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه
معاملة المؤمنين في الدنيا اما في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كالمستضعفين من المسلمين للاشكال
في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكن

يجري في ساير الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المعرفة فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين و
في الاخرة من المرجون لامر الله نعم ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة
في الدنيا والاخرة وكذلك هو كافر اذا لم يقصر ولم يعاند ولكنه لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجى في الاخرة ومنه
يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود من
الايمان وهو الاطمينان بالعقايد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه مخصوصا اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان
والحد وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الايات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظاهر ومرجى في الاخرة واما المقلد
الجازم في الباطل من دون ظهور حق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كاملة ولكنه مرجى في الاخرة لعدم اتمام الحجة
عليه وكذلك الظان واما المعاند المقصر فهو كافر في الدنيا والاخرة مادام كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها
ولاحظ ما قدمناها في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات فيظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما الم
المجتهدون فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والاخر مخطئ اثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنشبعه في ا
القانون الاتي انشاء الله نعم الثالث المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود البارئ
الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر الم
المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام
به فلذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم والظ
انه لا يجب العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه
على ان كل ما يطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل
الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لا يفيد اليقين و
في كيفيتها من اخبار الاحاد ثم المعاد الذي جعلوه احدا من اصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به خصوصا الجسماني
وان قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال عز من قائل افحسبتم ا
انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن لا لخصوص الجسماني وا
الحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثنى عشر ع هذا اذا كان
بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يخص الكلام به بنبينا ص وائمتنا ع فان البحث من وجوب
النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي ص والوصي ع مثل كونهم
معصومين بالنص وكون نبينا ص خاتم الانبياء مبعوثا على الثقلين وكذلك عصمة الائمة ع وكونهم منصوبين بالنص
لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي

بالمعنى

بالمعنى المتقدم والظ ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتامل سيما في اول الاسلام فقد
يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي ص كان التكليف اول ما هو الاقرار بالشهادتين وقد يحصل به الايمان
لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة بمعرفة الوصي ع ح ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كان حاصلا لهم
بعد ذلك بالتدريج ومن المتامل في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة
التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم التجسيم وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة له ص وصفات النبي ع وصفات
الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوائل الامر حتى يتم
عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك
بعد جعل الاذعان بما جاء النبي ص واجيب والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل
على حقية النبي ص وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به النبي ص ولكن الاشكال في تحقيق حال وان الضروري
الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف
في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية
وادعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه اهل الشرع السالكين على ظاهر الا
النصوص هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيا
لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا لما كان معيار التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق النبي ص
لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشيء مما
يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الفروعيات فربما يدعي احد كون
شيء ضروريا بعنوان القطع وانه يحكم بعد بها وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا امر
ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون النوم ناقضا للوضوء او يقول
انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شيء
ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يكفر بحكم احد من جهة انكاره الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه
من دين الرسول وينكره وهذا العلم اما يحصل بالخصوص من حال المنكر او اقراره او من جهة الحدس الحاصل له بملاحظة
حال المكلف وحال التكليف والابدان يكون الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم ع ادرؤا الحدود
بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال في نفي ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي ص
اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب اسر ونحوه او عدم حصول العلم بسبب كون
الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ كلامه حد التواتر والقطع والاول مثل بعض خصوصيات

مخالف لما فهمه م

المعاد وكيفياتها الواردة من جهة الاخبار الآحاد والمسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد
هو كونه من باب عالم المثال البرزخي في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كان المراد مما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار و
الحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس
بعد خراب البدن بسبب ما تكسبها الاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشاؤون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على
حدوث العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يحصل اليقين بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلقة العظمى والمزلة
الكبرى فان فرض انهم علم التقصير في الاجتهاد وادى النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا يعذبون في الآخرة بذلك اما عدم
تعذيبهم فللزوم الظلم على الله تعالى كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي
هو احدى الاصول الخمسة بالاستقلال مثلا هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم
من الشارع واما الخصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي صلى الله عليه وآله بدعوى كونه ضروريا منه وان
المنكر يعلم انه من دينه وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة و
حب ما فهمه من ضوابطهم فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي صلى الله عليه وآله ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذه
خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل على مقتضاه في العلم او العمل لا كفره المسـ
المستند الى انكار ما قاله النبي صلى الله عليه وآله مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال و
بعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله وبالرسول وباليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان
ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام
لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضروري
اما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني
كما اشرنا في بحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا صلى الله عليه وآله اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علـ
علمنا بوجوب الصلوات الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم
وهكذا الى زمان النبي صلى الله عليه وآله على شرائط التواتر بل وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه عليه السلام ايضا فضلا عن التواتر وكان الاعمال
قد يصير ضروريا فقد يصير العقائد ايضا ضروريا فقد ترى الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا
موجودا وقصورا وحورا ويفهمون منه ما يفهمونه من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحـ
الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا صلى الله عليه وآله فمن قال انه لا حيوة بعد الموت او لا جنة ولا نار مع علمه بان هذا
القول صادر من النبي صلى الله عليه وآله فهو مكذب له قطعا وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبر النبي صلى الله عليه وآله حق لكن ما يفهمه العوام ويعـ
يعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان ههنا جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا

لكنهم

لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر هو التشبيه والتمثيل كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص ولا حجة فيه فجوابه
من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم
الكافة وحملة الآيات والاخبار عليهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها وينقلونه الى الطبقة الاخرى ويثبت
ذلك منها ملقى اليهم مقاصدهم الى ان وصل الى ارباب التصانيف من الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملي تلك الآيات
والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار ونحن المكلفون بما تعلمنا منها محض دعوى
ما لهم عليه دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل
هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة في وضع الالفاظ هو افادة المعاني الحقيقية وارادة
المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة
وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا وفيه ان هذا قولا ليس في الشريعة ومتابعتها بل انما هو تفضل منهم على
الشارع حيث لم يهملوا الكلام ولم يبطلوه فذلك منهم منة عظيمة على الشارع فيرجع الكلام الى بيان ما اسسوه وتتميم ما
ادعوا لا الى ان الشارع اراد هذا او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول نحن
متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها من ظواهرها لكون قبح الظلم والتجسيم قطعيا واما قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة يعني العظام الرميم فلا برهان قطعيا يدل على خلافه حتى نأوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العـ
العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه
من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين واني لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب
القبر او امثال ذلك وذلك لان كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر صادرا منه مسلم بالضرورة والعمل على مقتضى
الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت انما يحمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع
وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمناه من جهة العقل قلت ان كان ما فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره فمتى يحمل ذلك
في مقابلة ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا ايل الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبتنيا على الظنون و
المرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من
اين يحصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت ايضا على ظن من دعواك قلت ان تعاضد الـ
الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل
ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانهما ايضا محتملة لان يراد
منهما اسرار ومطالب حقيقة غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع

محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار غاية الذلة وانه ملقا من تراب وهكذا فلما تلقت الامة الايات والاحاديث
الواردة فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين عليها الى يومنا هذا فحصل لنا القطع بالمراد منها فكك اخباره ع عن سؤال
القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنار والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار والاجماعات
بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابرة والمنكرون بوجهة قليلة منتهية طريقتهم الى منكري الشرايع واساس حكماء يونان واما لهم
فالمنصف المتامل اذا لاحظ الطريقة واربابها والمخالفين لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا ونشويشا
وذلك نظير من اوقع شبهة في ان الارض يتحرك والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل
وبعد اللتيا والتي فالكلام على هؤلاء ما هو تقدم من ان ما يجحدون من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكار
احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر النبي ص عالما بانه من النبي ص والاول مع
التقصير يستلزم الكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير يستلزم للاول الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر
ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكن يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد لمن يحكم بكفر منكري الضروري من التامل التام
فتامل حتى يظهر لك الامر ولا تختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار
الضروري كفر ليس بلفظ القران ولا بلفظ الحديث حتى يرجع الى الفهم العرفي ويقال ان كل مجتهد يظهر له ان امر الفلاني ص
ضروري الدين بمعنى انه لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك يجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه
التفحص من الشخص الخاص المنكر له هل هو من يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ تعبير عما استفاده العقل من ان من ا
انكر ما علم انه من النبي ص فهو منكر للنبوة ص ولا يمكن فيه ان يقال بمثل ما قيل في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص
منكرا لما اخبر به النبي ص وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكتفي فيه الظن بما
بالمدخول كساير موضوعات الالفاظ والجمهور في صرد لك على حالك واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدر المشترك بين ا
الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كك فالاصل عدم ترتب
الحكم عليه سيما مع قولهم ع ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال هو بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري
لا يخفى على الامة يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد له من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة
ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد او الوقت والاصل ونفي العسر والحرج وادرؤا الحدود بالشبهات
يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل اخر لكنا اردنا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا
لئلا يفوتنا فوائده عسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا لنا يوم الدين فائدة اعلم ان ضروري الدين كما
يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج من المذهب وهنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها
وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشبه ضروري الدين بضروري المذهب كالوضوء عند الشيعة ووجوب

تحقيق في ان المجتهد مصيب ام لا

سم العنبري

مسح الرجلين مرويا عن النبي ص فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتامل قانون اختلف العلماء في ان كل
مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مرت الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات و
نقول هنا ايضا من ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ اثم
كافر اجتهد او لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ الحق لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه
عبد الله بن الحسن البصري العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل
قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد ان تكليفه على الظن بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كما في
كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم قيل الظاهر انه اراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام
مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان
المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر منا الاشارة بل لا يبعد ترجيح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر
وقد عرفت التحقيق في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا بجريان حكم الكفار عليه اذا اخطأ ا
الاسلام احتج الجمهور بان الله تع كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه منع ا
التكليف بالعلم مط ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولا ينافي م
قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي وغيره انه يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الاخرة وان
لم يكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله تع وان جعل المعيار في التكليف هو زوال الخوف
وعدم احتمال البطلان فيتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد ا
في دينه مع عدم تقصيره لا مستحقا للعقاب حين المسلم مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل
المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب ومن تبعه و
من جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء
الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل المطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا
ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي ونفسه ولم يقصر ليس بعيدا من الصواب بل هو دعوى صحيحة في
اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في
بحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله تع نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكك
ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام
ايضا اثما لانه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل
اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب اثاره عليه في الدنيا فلا نم الاثم مع

على ان تستحق عذاب الكافر والمؤاخذة في الاخرة

عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعم والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهود اذا جاهدوا في الله تعم يهتدوا الى الاسلام فاذا
لم يهتدى يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا في معنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة لاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لابصار
اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين يدافعون الخصماء من شيطان الانس والجن والوهم والخيال او الكفار المحاربين ايضا في حقنا
لنرشدنهم الى سبلنا ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لننعمن عليهم بهداية سبل
سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون اعانتنا او لنكلمن لهم هداية جميع السبل ولنجمعن لهم السبل
التي لم يهتدوا عليها مع ما هدوا اليها فلا دلالة في الآية على مراد المستدل وظاهر الاية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبيه
فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا صم بعد نبوة موسى دفاع عن حق الله فلا يرد ان بقي الاجتهاد في مسئلة النبوة للنصارى
واليهود مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله تعم نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا تبديلا
نبوة عيسى ع او موسى ع بنبوة محمد صم مع ان كلمة جاهد ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله تعم
ومن ينسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والترديد مع ان على بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا
صبروا وجاهدوا مع رسول الله صم لنهدينهم سبلنا اى لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية
الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه و
وجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان
المجتهدين المخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطى آثم لان الله تعم قال لنهدينهم
سبلنا فمن لم يصب فهو مقصر آثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسى والمحقق البهائى ومن تبعهما
آثمون مقصرون او بالعكس ووجه هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الاية عليه اظهر من ان يخفى والقول بان السبل
هنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن مرادنه فيما نحن فيه كما اشرنا اليه سابقا في غاية البعد وسيجي الكلام في الفروع
واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا لا يبحثون عنهم بذلك الى التمام
ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وقال عنهما والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام
الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فيمنع
الاجماع في غير المقصرين لمزوم الظلم عليه تعم واما ظواهر الايات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندين و
المقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا اليه ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية
في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون آياتك ويكذبون رسلك واما
حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق
فان المقدور هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه و

وهذا

وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت ا
استحالته هذا مال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة
واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها ايضا واحد وان المخالف فيها
آثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة
العقل والمعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند مخصوص مسئلة من تلك المسائل من
جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فيه فالكلام كما مر والكلام في
امثال ذلك مع الجمهور فان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا اما بعد الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من
اختفى عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين
للسعي والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضرورى ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتاثيم ومن
لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات
الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ
غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول
اليه كاشف عن تقصيره وهو كك لو كان كك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد
المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الآخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضرورى.
واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل ساير المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم و
ان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل الحكم معين لله تعم فيها
بل حكمه تعم تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله تعم في حقه وحق مقلده وكك كل مجتهد مصيب لحكم
الله غير آثم وقيل ان الله تعم في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأ فهو معذور ولا اثم
عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما ولكن ا
الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى
واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام
الشيخ بما يرجع الى ما ذكره ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا
كان اجتهادهم بالقياس والراى تم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله تعم لم ينصب عليه دليلا
على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم يصبه اجر واحد على
اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا

فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه والمخطئ معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطاء وغلب على ظنه شيء اخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا الكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا من غير نكير والقول بانه اراد هم خطائهم في الاجتهاد للتقصير او انهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى فمن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الايات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصابه فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبرا احادا الا ان الامة تلقوه بالقبول ولم نجد له رادا او الاخبار الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكما حتى في الارش الخدش لا يبعد تواترها وخصوصا قول امير المؤمنين في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال عليه السلام ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آرائهم جميعا واللهم واحد ودينهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله تعالى بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على تمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى اخر ما ذكره ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما نستعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه على الغالب ملحن بالقياس والراي للا بالكتاب والسنة والى هذا يشير اخر كلام الشيخ في العدة ويقيد به ما نقله من المذهب عن المشايخ الثلثة او ان المراد انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله تعالى ورسوله لا الى الراي والقياس وان الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث الاخبار الاحاد الكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يغلطون التصويب وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد يظهر في المتجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعها في بعضها غيره مثل المحقق البهائي منها المجتهد في القبلة اذا ظهر خطائه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مطلقا ولنا قول اخر ان المستدبر يقيد مطلقا وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله

او فعله

او فعله على وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجه ففي صحة الاقتداء به قولان مرتبان ويبتني على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر يخالف في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا قولان مرتبان اشكل وعندي في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطها لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت الاول او الاجزاء ما كان حكم الله الظاهري قد حققه فلا الاعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة بكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها ثوابا واستلزام القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الراي ثم فان الواجب على الماموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في الذبح اكل الذبيحة التي قطع حلقومه فقط ممن يرى حليتها بذلك وتجويز المجتهد لمقلد مجتهد اخر يخالفه في تقليده عموما ليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرائه ثم

وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرائه م

والكلام في امضاء القضاء السابق عن غير الحي قد وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم في اخر المبحث فكيف كان فلا اري للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل قانون يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النبي صلى الله عليه وآله والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال وبممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربي لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي صلى الله عليه وآله والائمة بتتبع كلماتهم ومراولتها فالمراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا مما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه بشيء فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني وهذا هو التحقيق فوجه الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة لا انه لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين

التحقيق فيما يتوقف عليه الاجتهاد

كما ذكره الشهيد الثاني في كتاب القضاء في شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق
يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز ان
العمل بالظواهر ويترتب عليه المسئلة الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما
اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام **الخامس** معرفة المنطق لان استنباط المسائل من المأخذ يحتاج
الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات
غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما يعرض الذهن من تعرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون
الى استعمال العروض لنفسه او لحج غيره من الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما
يقال من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطاء لما اخطاء المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان حاصل الخطاء في الاغلب وفي
كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه يحفظ عن الخطاء في الاغلب **السادس** معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن
تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكثرة الكلام في مباحث اللغة والنحو والصرف
ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والاداء والانفحة ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن
تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد
والفقه عليه من وجوه **الاول** ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب ان انهما وردا قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف
الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع
واصطلاحه واما فيما لا نعلم بالمراد ولا الاصطلاح ونعلم التغير ولكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغير فيحتاج الى
معرفة اذ المكالمة كانت على حسب عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفنا ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وس
وشركتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه فتارة
نتمسك بالتبادر وامثاله فنثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع
واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع اكثر موارد استعماله فنحكم بثبوت حقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك يحتاج الى
مباحث من اصول الفقه مثل المباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني
الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلوا به من لزوم اللغو
في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد سوى انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما عاما وخاصا و مطلقا
و مقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر تلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة
المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء
التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بهما فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث التراجيح

وكيفية العلاج

وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايضا لما كان استنباط الاحكام منهما مع الاختلافات الكثيرة والاختلالات العظيمة المحتاجة الى النقد
والانتخاب والتميز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرائط
الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شأن كل احد بل لا يمكن منهم الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه ا
المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو
وشرائطه ما هي وهل يشترط كونه حيا عادلا او ما ينافيه ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقائع ام لا وهل يجب المشافهة او
يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفة العامي و
وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول **الثاني** ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة
اقسامهما ومعرفة الحجة منهما من غيرهما وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك
في كتب الاصول **الثالث** ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي الحكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به او
غيره **الرابع** انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البرائة والاباحة والحرمة
او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول **الخامس** انه اذا اقتضى عموم الكتاب والسنة شيئا واقتضى
العقل وعموم اخر خلافه واتفق اجتماع العنوانين في فرد كالصلوة في الدار الغصبية حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد
محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل
يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء والعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا
بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هنا واجبات شرعية متعددة ا
ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل
الفقهية ولا بد لها من مأخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص
ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واورد الاخبارية على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا
واهية لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها انها حقيقة ولا يحسب
انها كلام تحقيقي منها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة لانا نقطع بان قدمائنا وسالفي اصحابنا
لم يكونوا عالمين بها وكانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم على ذلك واستمر ذلك
الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا بان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا
العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده واساسه ولعلك قد قرع
سمعك ما روي ان امير المؤمنين امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو وتأسيسه فهل يحسن منك ان تقول ان قبل
ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فالحق فيه انك بل تقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك العلم في صدر

ملخص بيان الشكوك التي اوردها الاخباريون

الشك الاول

الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ و
المحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجودها في الجملة وكثير من المباحث
لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم احتياجهم
الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا مثل ما ورد في
الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ولم يقل افعلوا فما وجه الوجوب (اي خفتم)
وقرره الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجاب ع من باب النقل انه تعالى قال في سعي الصفا والمروة فلا جناح
عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابراهيم عليه (السلام)
على نبينا واله وعليه السلام بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابراهيم فانه قال بل فعله
كبيرهم ان كانوا ينطقون وكذا في بعض الاخبار دلالة على ان النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع
رسول الله ص معروفة واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا يظهر من الا
الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا
اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا ليس كونه من المحدثات بل
كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني (ره) في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية
كانت القول بالاجتماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي في البحار وكذا كل مسئلة ادعي اجماع الا
الامامية عليها مثل (مسئلة) دلالة الامر على الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا
لا يحسن لعاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين ا
مثلا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا
شطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا بعدم الدلالة فهو ايضا
مسئلة اصولية اذ الاصوليون يختلفون في المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع انما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل
مما دونه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل (عليهما م) ذهب بالحوادث كسائر الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب
كمال وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي القاء العلوم تدريجا كما هو الداب والديدن في الفروع اذ لم يجر عادة الله بامكان
تعليم العلوم الغير المتناهية دفعة وكذا تعليمها فقد يتفاوت احوال الادمي بل الاشخاص في زمانين فمتى اقتضت المصلحة
يظهرون ما لم يظهروا في الان الاول فقد يقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكر
ذكروه ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد يقتضي الاجمال وحوالة التفصيل على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو
الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هما

اجمالها

اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله ع عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمانه وكونه مستجمعا للصفات
الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذلك الى
الشهادة بالرسالة يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي وعصمته وصدقه وحقية ما جاء به واخبر به وما فيه وصي به لما بعده
من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يتيسر تحصيله لكل من المكلفين في الان الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار
للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون لم يقتض المصلحة تفصيله
ثم ان تزايد مسائل الاصول في كتب المدونة بعد اثبات حقيته مجملا وثبوت اشارة المعصومين اليها مجملا ليس ببديع فيما
جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث تتزايد يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف
الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة من الشارع المتداولة في افهام ما في الاخبار
والسنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما فرعه الفقهاء وفرعوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا قليل
من الاخبار مع وجود مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل
كثيرة والاصل فيها هو قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار و
كذا كتاب القضاء اكثر مسائلها متشعب من قوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة
القبيح على الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذا وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم
تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غيرهما مما يتشعب عن هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول و
الحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعموم الامر بالصلوة
يقتضي الصحة وعموم النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم مقتضي البطلان او موافقة الامر مقتضي الصحة فوضح التعارض
بين مقتضى الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين
مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي
عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا اعترض بعض الافاضل ان المسئلة
اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن الـ
المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول للمستفتي لا تصل لان الامر بالاحتياط مندوب
اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضرنا واياك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الواجب والحرام
عند فرض دليل اخرجه عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما فح نعمل بالعمومات المطلقة عملا
بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وبقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان
وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او يتركه عملا بقوله ع وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات

اوبقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف و
بالجملة فنحن ببركات ائمتنا ع لانحتاج الى القواعد الظنية المأخذ اقول لايخفى ما فى هذا الكلام من عدم الارتباط بالمأخذ و
ومنها فرضا ان الصلواة فى الدار الغصبية مما لااشكال فيه حتى نحتاج الى الاحتياط بل هى مما اجمعنا انما الكلام فى الصحيح
والبطلان وماذكره من الاحتياط لامدخلية فيما نحن فيه فالكلام ح فى وجوب الاعادة والقضاء والحكم بالبطلان فيكون الا
الاحتياط فى القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولااعتراض عليه ولاتكليف
مع الجهل للزوم التكليف بالمح فان قلت بعد ثبوت التحريم فلامانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا
له قلت ما تقول اذا تاب ورجع واراد ان يتخلص والقدر المسلم من جواز ماذكرت انما هو قبل التوبة فلابد اما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية والاول مع انه ضعيف كما حققناه لانقول به والثانى رجوع الى المسئلة الاصولية — او الى المسئلة
ان النهى لايدل على الفساد ليثبت كونه مما لانص فيه ليجرى فيه الاصل وهو اعتقاد لامدخلية المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع
الى كل واحد من اصل البراءة والاحتياط والتحريم مستفاد من اخبار الاحاد ومن اين جاز العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر
الواحد ايضا مسئلة اصولية لمن جوز العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع يدعى على خلافه من قدماء الاصحاب
وقد حققناه فى محله انه لادليل عليه الاكونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض
ايضا من المسائل الاصولية المبنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اى الاحتياط والبراءة الا
الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز التخيير فان راجعت الى الاصل و خبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك
الاخبار المذكورة لايدل الا على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهى فى مبحثه ثم ذكر مثل هذا
الكلام فى هذا المقام وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت الناس لك انها
مستفادة من الادلة القطعية وماذكره الاصوليون فى عدم جواز اجتماع الامر والنهى او جوازه ودلالة الامر بالشىء على بطلان ضده
وعدهما من القواعد الظنية كما يظهر من امر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع فى تلك المسائل مع كون اخبارها
ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعى القطع فى المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون
باستحالة اجتماع الامر والنهى لاستلزامه التكليف بالمح او تكليف المح ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم
الاستحالة وقد حققنا فى المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل فى نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع
مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم فى بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان
وكون الشىء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والاخرى بخلافه ولاريب
ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر فى الكلام على الاجتهاد فى اصول الدين ما يرشدك الى ماذكرنا فتسميتك ذلك ظنا
وما استفدته من اخبار الاحاد او التوقف قطعا من اى جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لامناص عن العمل بالظن — الاحتياط م

وان ظن

وان ظن المجتهد مما لامناص عن العمل به وبينا ذلك فى مباحث اخبار الاحاد مما لامزيد عليه وسنبينه فيما بعد ايضا انشاء الله تع
ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم علوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهى فالحكم
عليه بوجوب التقليد المنهى عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لادليل عليه بل لاعذر له فى التقليد وليس مثله مع التقليد
الا مثل شخص حكم ملك على عاجز وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل
بالامر والنهى وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهى من الثقات معللا بجهله
بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم ح مما لاريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهى علينا مع
عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء فى حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب
وماذكره انما يتم لو ثبت كون ماورد فى الاخبار امر الشارع لاغيره ومنوجها الينا لا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن
بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لامزيد عليه مع ان من يفهم العربى انما يفهم من هذه الاخبار
ماهو يوافق لعرفه واصطلاحه لاما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو مااراد المعصوم ع وفهم منه المخاطبون
الذين وافق اصطلاحهم له وفهم مرادهم لايتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية والنقل و
الاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب عن المثل
الذى ذكره فانه قياس مع الفارق لان مرام الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ومع تخالفهما فالمترجم والمعرف
كاف فقد لايحتاج الى مسئلة اخرى غير مابيده من القواعد المتعارفة التى مبنى تحاورهما عليها وان لم يدوناها على
التفصيل ولم يضبطاها على الانفراد مع ان لنا ان نمشى مشابه فى امكان ماهو الحق الحقيق بالقبول وتقلب عليك
نقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع احتمال نسخه بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده هل الثقة النفس الامرى ام من هو
ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذى نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا او
انه اذا نقله الثقة بعد نقله النهى فى طى كلامه فى هذا المراد ان ذلك الامر هل هو للوجوب ام الرخصة وكذلك النهى بعد الامر
وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد
الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القراين يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه
وكذلك يظهر الجواب بما ذكره من قوله ويبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية — الشك الثانى
فبها ونعمت وان كان من الاخبار فنقول ما ورد فى الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع الى علاج
تعارضها الى نفس تلك الاخبار دور وسيجىء تمام الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة
المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال ومخالفة الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلايبقى فى الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه
الذى هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فقهكم انما هو من جهة